UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOSOFÍA



“HERÁCLITO: NATURALEZA Y COMPLEJIDAD”

TESIS DOCTORAL

GUSTAVO FERNÁNDEZ PÉREZ

DIRECTOR:

Dr. D. LUCIANO ESPINOSA RUBIO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA. ÁREA DE FILOSOFÍA.

SALAMANCA, 2009.

«HERÁCLITO: NATURALEZA Y COMPLEJIDAD.»

Trabajo presentado por Gustavo Fernández Pérez, bajo la dirección del Dr. D. Luciano Espinosa Rubio, para optar al título de "doctor" por la Universidad de Salamanca.

Salamanca, 2009.



„Und das ist all mein Dichten und Trachten,
dass ich in Eins dichte und zusammentrage,
was Bruchstück ist und Räthsel und grauer Zufall“.
Nietzsche: *AsZ*, II, „Von der Erlösung“.

“Tomorrow, and tomorrow, and tomorrow,
Creeps in this petty pace from day to day,
To the last syllable of recorded time;
And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief candle!
Life's but a walking shadow, a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing”.
Shakespeare: *Macbeth*, act 5, scene 5, 19-28.

A mi familia, mi *naturaleza*. A Irene, mi *complejidad*.
A quienes no sabría no querer.

«AGRADECIMIENTOS.»[0]

Una vez finalizado un trabajo de estas características, uno reconoce de inmediato que, por novedoso que sea el enfoque, siempre hay una valiosa participación de personas que han intervenido para hacerlo realidad. Mi más sincero agradecimiento a todas ellas por haber contribuido a mejorarlo, sea con críticas, consejos, comentarios o sugerencias bibliográficas. Gracias también por el aliento y la confianza.

Agradezco al director de esta tesis, Luciano Espinosa, la pulcritud y seriedad de su trabajo, más próximo a la amistad que a la simple relación académica. También la generosidad y las enseñanzas de todos estos años, cuya huella *fue*, *es* y *será* indeleble. Espero que sigas nadando en todas las aguas del saber sin estancarte jamás, aunque a veces sea preciso hacerlo a contracorriente.

Agradezco a Alberto Medina la amabilidad y dedicación con las que se ha prestado para revisar todos los textos griegos que aparecen en este escrito, amén de facilitarme múltiples referencias bibliográficas. Sin duda te debo –por contagio y magisterio- mi amor por el mundo griego, sin olvidar la labor pareja de tu mujer, Mª del Carmen, a este respecto. Debo tener un recuerdo para Baltasar Sánchez, mi profesor de filosofía en el instituto, que me presentó y me enseñó a valorar la filosofía.

[0] Este trabajo se ha beneficiado para su realización de distintas becas: *Beca de matrícula para la realización de estudios de tercer ciclo* (Universidad de Salamanca, 2004); *Beca de formación de personal investigador* (FPI-Junta de Castilla y León, 2004); y *Beca del programa nacional de formación del profesorado universitario* (FPU-Ministerio de Educación y Ciencia, 2006).

No puedo olvidar a mis profesores en la Universidad de Salamanca, que me ayudaron a dar un salto cualitativo en el campo de la filosofía: Mariano Álvarez, Mª del Carmen Paredes, Cirilo Flórez, José Mª Gª. Gómez-Heras, etc. Tampoco a mis amigos y amigas (*amicus certus in re incerta cernitur*), ni a mis compañeros del IES. «Isabel de Castilla» (Ávila), en el que conocí la filosofía como alumno y al que he tenido la suerte de regresar como profesor.

Agradezco a mi familia todo el apoyo que me ha dado en este camino lleno de altibajos y el esfuerzo que ha realizado, en especial a mi madre, Rosa, que supo educarme en un ambiente en el que se respiraba el amor por la cultura, transmitiéndome el hábito de apreciar y escudriñar mis posesiones más preciadas: los libros. No puedo olvidar a mi novia, Irene, que me ha ayudado y sufrido en esta empresa, al tiempo que ha visitado todas las bibliotecas y librerías universitarias de Madrid en busca de materiales. Un recuerdo también para sus padres.

Espero que algunas palabras de este escrito os digan cosa nueva y os permitan volver, o ir más allá, o al menos os recuerden el enorme alcance de las intuiciones de los que primero filosofaron, tan maltratados en estos tiempos aciagos para la cultura clásica.

“No solo el río es irrepetible.
Tampoco se repiten la lluvia,
el fuego, el viento,
las dunas del crepúsculo.
No solo el río, sugirió el fulano.
Por lo pronto nadie puede, mengana,
contemplarse dos veces en tus ojos”.
Mario Benedetti, “Variaciones sobre un tema de Heráclito”.

«NOTA PRELIMINAR.»

A lo largo de este trabajo facilitamos el traductor de todos los textos que se citen en castellano sin estarlo originalmente, de no hacerlo se entiende que la traducción es nuestra. Las citas de internet remiten a páginas activas hasta la fecha. Hemos tenido acceso al «TLG», para cotejar los textos griegos de otros autores citados en este escrito, por cortesía del Departamento de Filología Clásica e Indoeuropeo de la Universidad de Salamanca.

Tomamos el texto griego y la numeración de la edición clásica alemana: Diels, Hermann; Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Berlin, Weidmannshe Verlagsbuchhandlung, 1960. Si bien, hemos tenido presentes a la vez, entre otras: Snell, Bruno: *Die Fragmente des Heraklit*, Tübingen, H. Laupp, 1944; Kirk, Geoffrey. S.: *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge, University Press, 1954; Mouraviev, Serge: *Heraclitea. III. 3. B. Les Fragments B. Les textes pertinents. I. Textes, traductions, apartas I-III*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2006; Marcovich, Miroslav: *Heraclitus: Greek text with a short commentary*, Editio Maior, Mérida, Los Andes University Press, 1967. Kahn, Charles H.: *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Bollack, Jean; Wismann, Heinz: *Héraclite ou la séparation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972; Conche, Marcel: *Héraclite. Fragments*, Paris, PUF, 1986; Colli, Giorgio: *La sapienza greca*, vol. 3: "Eraclito", Milano, Adelphi, 1982; Pradeau, Jean-François: *Héraclite: Fragments (citations et témoignages)*, Paris, Flammarion, 2004.

Para la traducción castellana hemos seguido la versión: Bernabé, Alberto: *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza, 1988 (lo mismo sirve –si no se indica lo contrario- para el resto de los pre-

socráticos que se citan en este trabajo, salvo Parménides, para el que seguimos: Bernabé, Alberto; Pérez de Tudela, Jorge: *Parménides. Poema (fragmentos y tradición textual)*, Madrid, Ágora, 2007). Hemos tenido presentes también las versiones: Geoffrey S. Kirk; John E. Raven; Malcolm Schofield: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987 (trad. cast. Jesús García); Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria: *Los Filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978; García Calvo, Agustín: *Razón común. Edición, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Zamora, Lucina, 1985. Dejamos abierta la posibilidad de tomar la responsabilidad en la traducción de aquellos términos que consideremos especialmente problemáticos o importantes para nuestra interpretación de Heráclito, notificándolo y justificándolo debidamente si se diera el caso.

Por último, dada la orientación de este trabajo, no entraremos en la exposición de la vida de Heráclito ni en la del contexto socio-político de la Grecia arcaica, de entrada, por no redundar en cosas ya sabidas. Para una visión completa de estos aspectos: cfr. García Quintela, Marco: *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, Taurus, 1992; Bendala, Manuel: "Los albores de Grecia", *Historia 16*, nº 9 (1988); Alonso Troncoso, Víctor: "El genio de Grecia", *Historia 16*, nº 10 (1988); Alonso Troncoso, Víctor: "Para una historificación de Heráclito", en: *Pólis*, nº 6 (1994), pp. 5-31; VV.AA.: *El mundo griego*, Madrid, Nájera, 1987.

ÍNDICE

«Introducción. Sentido e intención.»

“Las cosas de este mundo tienen sed.
La realidad no sabe estarse quieta”.
Luis García Montero.

1. Mirada prospectiva. La complejidad de la naturaleza.

I

Heráclito representa una *provocación* fundamental para la filosofía desde sus primeras luces. El conjunto de sus sentencias entreveró con pasmosa lucidez las cuestiones esenciales de la *philosophia perennis*. Sólo con fines *sistemáticos* se puede separar tajantemente en esos fragmentos la física de la metafísica, la lógica, la teología o la antropología. Todos estos aspectos son *co-incidentes* y están *inter-conectados*, de suerte que se intensifican mutuamente, en una filosofía que se antoja de una riqueza inagotable. Su relectura resulta harto provechosa para la filosofía actual, en cuanto acomete sin anestesia ni subterfugios las contradicciones del universo, en la aurora del pensamiento griego. Pero no se trata de volver al pasado con un interés «arqueológico», puesto que esas preguntas, lejos de haber sido superadas, siguen aún vigentes. La filosofía, al contrario que las ciencias particulares, está inevitablemente trabada con su historia, de modo que la nueva creación toma su «aliento vital» –también para pensar el presente- de la persistencia de las creaciones del pasado[1].

Es verdad que escribió poco pero sin duda pensó mucho. Lo confirman los restos de su libro, una colección de textos solemnes y misteriosos –

[1] A este respecto, cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, F.C.E., 1978, p. 7 (trad. cast. José Gaos). Según Castoriadis, evitar una lectura «arqueológica» del pasado no significa caer en una comprensión errónea del mismo ni atribuirle problemas que no son suyos. La verdadera interpretación filosófica consiste en un «vaivén perpetuo» entre los problemas del pasado y los del presente, buscando las «encrucijadas» donde confluyen las cuestiones perennes. Cfr. Castoriadis, Cornelius: *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, F.C.E., 2006, p. 291 (trad. cast. Sandra Garzonio).

no podía ser de otro modo puesto que tratan de ese *misterio* que es la naturaleza, el hombre, lo divino-, que han llegado hasta nosotros refutando al tiempo, al silencio, a la palabra. Incluso en su pulverización esos textos son «monumentales». Se pueden ordenar en la disposición que se quiera –de hecho, como es sabido, son múltiples y variados los intentos de ajustar los vestigios del libro heraclíteo- pero siempre resultará una trama de «relaciones significativas, prospectivas y retrospectivas», y el movimiento de uno será retomado y continuado por otro. Además, la literatura arcaica presenta una estrecha relación entre forma y pensamiento, de suerte que «de pocas palabras se puede sacar mucho.»[2]

Heráclito atisbó como pocos la *complejidad de la naturaleza* –señalando a un tiempo la *naturaleza de la complejidad*- por medio de una filosofía que no esquiva la relación paradójica entre *lo uno y lo múltiple*, y que comprende en una misma pero pujante intuición el horizonte de lo cósmico, lo humano y lo divino. La naturaleza, causa de vida y movimiento, es en este contexto una realidad *auto-poética*, en sentido etimológico, determinada de un modo inmanente por las presencias y relaciones que ella misma

---

[2] Cfr. Fränkel, Hermann: *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993, pp. 19-20 (trad. cast. Ricardo Sánchez). Transitar por las sinuosas líneas del pensamiento presocrático supone una decidida «voluntad hermenéutica», sea para intentar hilvanar una «palabra» descosida en múltiples retales, sea para tratar de iluminarla, a pesar de su apariencia subrepticia y enigmática. Uno de los problemas previos, que no de menor importancia, para valorar en conjunto la filosofía arcaica es el de la transmisión de los textos, sin olvidar la determinación del valor relativo de los mismos. La ventaja de conservar textos completos e inmediatos se nos ha negado en lo que respecta a estos filósofos. La mayoría son mediatos y a veces están «contaminados» por los intereses del autor que los cita –no siempre de primera mano-. Cfr. Robin, Leon: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962, p. 7 (trad. cast. Joaquín Xirau). Cfr. Apéndice B: “El destino del libro de Heráclito”, pp. 443-459.

determina, *naturante* a un tiempo que *naturada*, por decirlo en términos spinozianos.

El presente escrito se centra en la interpretación heraclítea de la naturaleza (φύσις), en las ideas contradictorio-complementarias de πόλεμος y λόγος, a la luz del pensamiento actual sobre la complejidad, por eso nuestra lectura puede adjetivarse como: *eco-enantio-lógica*, si se nos permite el término, que detallaremos en lo sucesivo[3]. Se trata de proponer un ejercicio de revitalización del pensamiento arcaico, esto es, de acercarnos al pasado sin perder de vista los problemas del presente, siendo conscientes en todo momento de la distancia –temporal e intelectual- que nos separa, con la intención de buscar un enriquecimiento mutuo[4].

Entendemos las nociones de πόλεμος y λόγος en absoluta respectividad: como dos modos lógicos de expresar una unidad ontológica elemental. Estos dos conceptos permiten *componer* (des-componer/re-componer) la *unidad-multiplicidad* del cosmos sin cercenar su complejidad, así como pensar la naturaleza –de un modo semejante a la ciencia actual, salvando

---

[3] Como introducción a este tema, cfr. Fernández Pérez, Gustavo: "Heráclito a la luz de Edgar Morin: de la complejidad de la naturaleza a la naturaleza de la complejidad", en: *Azafea*, nº 9 (2007), pp. 147-178.

[4] Puede resultar paradójico que se pretenda destapar la actualidad de un filósofo arcaico. Opina Aubenque, al hilo de Aristóteles, que la actualidad de un filósofo antiguo se puede entender de dos formas: "la del que vive todavía" y "la del que vive de nuevo". Esto es, la persistencia del interés de sus ideas a pesar del alejamiento temporal, o la renovación de las mismas de un modo inversamente proporcional a su lejanía. Entendemos que la actualidad de Heráclito estriba en este último sentido, ya que, después de un largo silencio, se ha vuelto a escuchar su palabra de la mano de la física actual, que nos revela una naturaleza fluyente, y en algunos niveles contradictoria, a la par que mesurada. Cfr. Aubenque, Pierre: "La actualidad de Aristóteles", en: *Daimon*, nº 22 (2001), p. 9.

las distancias- a un tiempo como orden/desorden, necesidad/azar, ser/devenir[5], etc.

Nos encontramos, en suma, ante dos potentes intuiciones con un calado onto-epistémico radical: por un lado, la tensión, la oposición, la inseparabilidad o *armonía* de los contrarios (aspecto *enantiológico*); por otro, la inter-retro-acción de todos los planos de lo real (aspecto *ecológico*, en sentido etimológico)[6], que preconiza una «nueva/vieja alianza» entre el hombre y la naturaleza, entre la razón y la vida. Estos dos aspectos, opuestos pero complementarios, se contraponen a la cosmovisión de la ciencia clásica, que separa al sujeto del objeto de conocimiento (y a éste de su medio) y

---

[5] El pensamiento de Heráclito vuelve a estar en boga a tenor de los resultados de la ciencia de nuevo cuño, que nos ha legado una visión del universo mucho más dinámica y compleja (“heraclítea”), frente a la visión inmutable (“parmenídea”) que del mismo nos había legado la mecánica clásica. Cfr. Christidis, Theodoros: “Heraclitus' two views on change and the physics of complexity”, en: *Philosophical Inquiry*, vol. 19, nº 1-2 (1997), pp. 52-70. Sobre la contraposición entre el carácter “parmenídeo” de la física moderna y el “heraclíteo” de la contemporánea, cfr. Thom, René: “Determinismo e innovación”, en: Wagensberg, Jorge (Ed.): *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 68 (trad. cast. Joaquín Boya).

[6] La «ecología» que aquí se propone no es antropocéntrica, es decir, no está centrada en el ser humano, ni entiende que éste se encuentra por encima o aparte de la naturaleza, como fuente de todo sentido, quedando para aquélla un valor meramente instrumental. Cfr. Capra, Fritjof: *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 29 (trad. cast. David Sempau). Antes bien, se ajusta a los imperativos de un contexto presocrático, esto es, no separa a los humanos de su entorno natural, que es su *casa* (οἶκος), ni ve al mundo como un estado de objetos aislados, sino como una red de procesos interconectados e interdependientes. Si bien, a diferencia de Capra, en el caso que nos ocupa el ser humano tiene un cierto predominio ontológico sobre lo natural, en cuanto es el único ser del cosmos dotado de razón y palabra (λόγος), pudiendo, por tanto, hacer cuestión de sí mismo y del propio cosmos.

elimina la relación, esto es, la tensión entre los contrarios, apostando por el predominio exclusivo de unos sobre otros (el orden sobre el desorden, la necesidad sobre el azar[7], etc.)

II

La filosofía natural actual presenta muchas perspectivas diversas, pero acaso la que más se ajusta al pensamiento heraclíteo sea la propuesta de Edgar Morin, quien lo cita en múltiples ocasiones, al hilo de problemas del presente. Especialmente destaca del presocrático la amplitud de miras y la confrontación con las múltiples contradicciones de la naturaleza[8].

Heráclito es uno de los pensadores más oscuros de todos los tiempos, Morin uno de los más luminosos de la actualidad. El primero es un punto de referencia para todo aquel que se interese por la filosofía, el segundo el precursor del *pensamiento complejo*. Las sentencias de Heráclito precisan con intensa determinación la complejidad de la naturaleza: asumen la problemática relación entre los contrarios e intentan aprehender sin escisiones la totalidad de lo que hay. Los escritos de Morin emprenden el estudio de uno de los temas de nuestro tiempo: la naturaleza de la complejidad[9].

---

[7] Cfr. Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle: *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 2002, p. 271 (trad. cast. Manuel García; Mª Cristina Martín). Sobre este tema, cfr. Moscovici, Serge: "La historia humana de la naturaleza", en: Prigogine, Ilya, et. al.: *El tiempo y el devenir*, Actas del Coloquio Internacional de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 123-138 (trad. cast. José A. Álvarez).

[8] "Regreso sin cesar a las contradicciones-madre de Heráclito: la unión de la unión y la desunión, del acuerdo y la discordia, vivir de muerte, morir de vida". Morin, Edgar: *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 1995, p. 71 (trad. cast. Manuel Serrat). Sobre el papel de la contradicción en el *pensamiento complejo* y su relación con Heráclito volveremos.

[9] "Reconocer la complejidad, hallar los instrumentos para describirla y acometer una relectura dentro de este nuevo contexto de las relaciones cambiantes del hombre con la

Como es bien sabido, la obra más importante de Morin es *El Método* (seis volúmenes), donde lleva a cabo una investigación transdisciplinar que intercomunica los planos de la materia, la vida y el pensamiento –tomados en un sentido amplio- por medio de una relación recursiva y multidimensional[10]. Pero el *Método* que propone Morin poco o nada tiene que ver con el de Descartes. No se trata de obedecer las indicaciones de un camino previamente delimitado, sino de inventar constantemente el camino durante la propia búsqueda. Nada más lejos de esta visión del método que la imagen moderna del mismo, compuesta por un conjunto mecánico de reglas para la consecución de un fin previsto[11].

Si Heráclito está en lo cierto cuando advierte que la realidad es movimiento constante, entonces una concepción del método como ésta resulta cuanto menos limitada, porque ante situaciones *complejas* (mudables e inciertas) los programas sirven de poco. En las situaciones complejas, esto es,

---

naturaleza son los problemas cruciales de nuestra época". Prigogine, Ilya: "La lectura de lo complejo", en: *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 46 (trad. cast. Francisco Martín).

[10] Los seis volúmenes del *Método* han sido publicados en Seuil (Paris), y traducidos al castellano por Ana Sánchez en Cátedra (Madrid). Cfr. *La Méthode 1. La Nature de la Nature*, 1977 (1981); *La Méthode 2. La Vie de la Vie*, 1980 (1983); *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance*, 1986 (1988); *La Méthode 4. Les Idées*, 1991 (1992); *La Méthode 5. L'Humanité de l'Humanité*, 2001 (2003); *La Méthode 6. L'Éthique*, 2004 (2006).

[11] "Así, pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz". Descartes, René: *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 2003, regla IV, p. 79 (trad. cast. Juan M. Navarro Cordón).

allí donde aparece una contradicción ineludible, allí donde en un mismo espacio conviven orden/desorden, necesidad/azar, es preciso adoptar un método que no sólo *preceda* a la experiencia sino que además *proceda* de ella, que sea capaz de aprender e inventar en su propio caminar, capaz de tender cuerdas tensas sobre el abismo, entre la evidencia y la perplejidad.

De lo que se trata, en definitiva, es de preparar el camino para una «nueva alianza» entre el hombre y la naturaleza: la relación «ántropo-bio-cósmica», que envuelve al hombre a la vez que está en su interior, con la intención de no recusar los retos del presente. Para ello es preciso arribar a un nuevo tipo de racionalidad (distinta de la tradicional, cercana a la de los presocráticos, aunque con una diferencia obvia en los lenguajes) de carácter «recursivo», «dialógico» y «auto-eco-organizacional»:

1.- La idea de «recursividad» trata de ir más allá de la simple «retro-actividad», por medio de un bucle donde las consecuencias –desde el punto de vista lógico- o los productos –desde el punto de vista onto-lógico- son al mismo tiempo causantes/productores del proceso mismo que los causa o produce.

2.- La idea de «dialógica» prescribe la posibilidad de pensar en un mismo marco epistémico instancias opuestas a un tiempo que complementarias, sin sofocar la tensión que brota de toda contradicción (por ejemplo, permite mantener la unidad en el seno de la multiplicidad, y al revés). La *dialógica* es el diálogo entre lo lógico y lo empírico, entre lo racional y lo irracionalizable. Su origen se remonta a Heráclito, reitera Morin, aunque en el mundo contemporáneo encontramos un buen ejemplo en el físico Niels Bohr, quien postuló la necesidad de aceptar racionalmente la *complementariedad* de dos con-

ceptos aparentemente contradictorios como los de «onda» y «corpúsculo.»[12]

3.- La idea de «auto-eco-organización», por último, sostiene que todo sistema, para mantener su autonomía, necesita, paradójicamente, de una relación de apertura/dependencia con el medio o ecosistema del que se alimenta, y al que alimenta[13].

III

El presente trabajo precisa que caminemos con cautela: sin dar nada por supuesto ni tomar atajos, no tanto en línea recta como en espiral[14]. Así se entiende el acercamiento hermenéutico al pasado a partir de Heidegger y Gadamer. Éste último ha insistido en que nunca observamos la historia como algo externo sino que siempre estamos, en tanto seres históricos, «dentro» de la historia que tratamos de comprender; que el observador no puede ser apartado de la observación; que no es posible adoptar un punto de vista

[12] Cfr. Bohr, Niels: *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1988, p. 66. (trad. cast. Miguel Ferrero). Para profundizar en las consecuencias epistemológicas de la *complementariedad*, cfr. Rioja, Ana: "La filosofía de la complementariedad y la descripción objetiva de la naturaleza", en: *Revista de Filosofía*, vol. V, nº 8 (1992), pp. 266-278.

[13] Cfr. Morin, Edgar, et al.: *Educar en la era planetaria*, Valladolid, Universidad de Valladolid-UNESCO, 2002, pp. 27-33. Sobre esto volveremos.

[14] El tema central de esta tesis es la filosofía de la naturaleza de Heráclito. Las alusiones al pensamiento de nuestro tiempo (en especial al de Morin) son recursos hermenéuticos que sirven, por un lado, para constatar la actualidad de la filosofía heraclítea, y, por otro, para rendir cuentas a los retos del presente en lo que respecta a la filosofía natural. Todo ello pretende quedar integrado en la propia fluencia del discurso, tomando los fragmentos como límite y punto de referencia ineludible.

aséptico, y que el mayor de los prejuicios resulta justamente de la ilusión de no tenerlos. Una vez dicho esto, no está de más recordar que el inicio del pensamiento occidental no es algo que se nos dé inmediatamente, sino que necesariamente tenemos que volver a él partiendo de otro punto: «el mundo del observador.»[15]

En su opinión, la metodología positivista no basta para dar cuenta de los problemas de interpretación que afectan a las ciencias humanas: la comprensión, por tanto, nunca es *inmediata*, sino necesariamente *mediata*. Toda interpretación (*Auslegung*) que pretenda comprensión parte de una precomprensión de lo que se ha de interpretar: se trata del «círculo hermenéutico», que no es cerrado o vicioso, como señaló Heidegger, sino abierto y recursivo[16]. El intérprete, que parte de una situación espacio-temporal distinta y distante del texto, tiene que reconocer *lo distinto en lo distante*, para permitir una aproximación entre un «mundo», con sus particularidades fácticas e históricas, y otro: se trata de lo que Gadamer ha denominado «fusión de horizontes.»[17]

Nuestro propósito, en suma, es explorar esta nueva vía de interpretación en los estudios heraclíteos que –en lo posible- no pierda de vista los problemas que suscita para el pensamiento contemporáneo, así como para la ciencia, la comprensión de la naturaleza. No se trata de un camino unilateral sino repleto de encrucijadas. Del mismo modo, no se trata de descartar

---

[15] Cfr. Gadamer, Hans-Georg: “La aproximación hermenéutica al origen”, en: *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 24 (trad. cast. Ramón Alonso; Mª Carmen Blanco).

[16] Cfr. Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, México, F.C.E., 1998, pp. 170-172 (trad. cast. José Gaos). Cfr. Gadamer, Hans-Georg.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 362-363 (trad. cast. Ana Agud; Rafael de Agapito). Sobre esto volveremos.

[17] Cfr. Ibid., pp. 466-468.

o sustituir otras interpretaciones, ni de prescindir de ellas, sino –acaso- de complementarlas. Tenemos presente en todo momento la enorme distancia –temporal e intelectual- que separa a Heráclito de nuestro horizonte epistémico. Simplemente entendemos que su pensamiento no carece de actualidad ni se reduce a la tópica constatación del incesante devenir de la naturaleza (πάντα ῥεῖ).

2. Mirada retro-prospectiva. Nuestra interpretación de Heráclito.

I

El hombre es el único ser del cosmos donde se anudan lo óntico y lo ontológico. Esa fue acaso la más alta enseñanza de los presocráticos, la necesidad de pensar unidos los dos temas capitales de la filosofía arcaica: por un lado, el estudio de la naturaleza, entendida como sustento básico, como esencia y primer principio de cada ente; por otro, el estudio del hombre, entendido como ser natural y *animal racional*, que tiene la capacidad de cuestionar todo lo que le rodea para intentar comprenderlo[18].

[18] La necesidad de pensar unidos los problemas cósmicos y los problemas humanos, que puso de manifiesto la filosofía presocrática, ha sido retomada en nuestro tiempo por la física. Pero, aunque se consiga culminar esta revolución inacabada, que intenta la unificación de las fuerzas fundamentales del universo, aún quedará una cuestión básica por resolver. Como dijo Max Planck: "La ciencia es incapaz de resolver el misterio último de la naturaleza. Y ello se debe, en un último análisis, a que nosotros mismos formamos parte de la naturaleza, y por tanto del misterio que estamos intentando resolver". Planck, Max: "El misterio de nuestro ser", en: Wilber, Ken (Ed.): *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005, p. 213 (trad. cast. Pedro de Casso).

A pesar de encontrarse en un mundo que le sobrepasa y que no entiende por completo, el ser humano se halla íntimamente emparentado con el sentido más profundo del mismo, del que no sólo es un insaciable buscador sino además un distraído portador. Por eso su condición es «trágica», simétrica a un tiempo que asimétrica, porque obedece –sin saberlo- a la razón que todo lo gobierna. El hombre, atrapado entre dos mundos, uno propio, otro común, es un «micro-cosmos-en-tensión», asediado por un conflicto irresoluble, en el límite que separa el sueño de la lucidez.

El hombre se cuestiona a sí mismo cuestionando la naturaleza, esto es, interioridad y exterioridad son dos ámbitos permeables y absolutamente correlativos, que comparten unos ritmos y unas pautas comunes. Por eso se puede afirmar que Heráclito es el primer *filósofo de la naturaleza*, en sentido estricto, no porque sea el primero que se ocupe de ella, pues ya lo hicieron los milesios, como es sabido, sino porque entendemos que fue el primero que lo hizo de un modo propiamente *filosófico*, buscando relaciones y conexiones que permitan pensar y reunir en unidad lo que aparentemente no es más que fragmento disperso y multiplicidad. Puede objetarse que este mismo motivo ya estaba presente en las intuiciones de los filósofos anteriores, pues todos trataron de pensar y reunir en unidad la multiplicidad dispersa de lo real; no obstante, entendemos que existe una diferencia que resulta decisiva. Por un lado, Heráclito va más allá de la búsqueda del ἀρχή, postulando el concepto multidimensional de λόγος, que atañe de un modo no menos radical al estatuto ontoepistémico de lo real. Por otro lado, Heráclito no concibió una unidad que permaneciera al margen de la multiplicidad, sino una «unidad-multiplicidad» donde ambos elementos son inseparables e indisolubles, pues no sólo se refuerzan uno al otro, sino que incluso *permanecen* uno en otro, ya que nunca encontramos una multiplicidad pura

sin ninguna presencia de la unidad, ni viceversa. Se trata, en definitiva, de una unidad que no se puede entender sin la multiplicidad, que no está por *encima* ni por *debajo* de los contrarios sino *en* los contrarios mismos.

II

El estudio de la *naturaleza* nos ha obligado a enfrentarnos con un concepto extraordinariamente extenso y no menos intenso, en el que no sólo tiene cabida el mundo sino también el hombre y lo divino, en relaciones de ida y vuelta. Para acometer esta empresa hemos recurrido, como recurso hermenéutico, a las ideas de *oposición* y *relación*, que permiten trabar y explicar todos los aspectos de la naturaleza, dentro de una perspectiva denominada «eco-enantio-lógica», en sentido etimológico, por la importancia que tienen tanto una como otra dentro del pensamiento de Heráclito, ambas medidas y mediadas por el λόγος que contienen, a la vez que las contiene.

Aquí radica la especificidad de su filosofía, en el protagonismo que adquiere el plano lógico, pues no sólo incide sobre el plano físico sino que además lo determina. La naturaleza, por tanto, se despliega fundamentalmente como «fuego» (plano físico) y como «relación/oposición» (plano lógico o *eco-enantio-lógico*) en el horizonte del tiempo y el devenir, donde todas las cosas aparecen y desaparecen de un modo incesante a la par que inocente o amoral.

Los primeros filósofos buscaron un primer principio (ἀρχή) que fuera incontestablemente sutil (así el *agua* de Tales, el *ápeiron* de Anaximandro, o el *aire* de Anaxímenes). En este contexto suele situarse la filosofía de Heráclito: para el Efesio, la naturaleza es un proceso ígneo incesante pero estable, que da lugar a todas las cosas sin perder por ello su *mismidad*, puesto que en realidad el fuego no desaparece en cada una de sus determi-

naciones, sino que simplemente «se oculta», de suerte que permanece «invisible» en cada una de ellas. Sólo así se comprende que la unidad pueda ser al mismo tiempo multiplicidad, y al contrario. Ciertamente, nos encontramos ante la misma intuición que tuvieron los milesios, si bien entendemos que la potencia de la filosofía heraclítea no reside en su concepción del fuego sino en su concepción del λόγος, que introduce el ritmo y la medida en el fuego y en el propio devenir antropocósmico.

Heráclito postuló un gran juego cosmológico donde tanto el «orden» como el «desorden» (en ineludible interacción) son necesarios para la organización del cosmos. Ahí radica la potencia de la «armonía» de los contrarios, como reconocieron Nicolás de Cusa, Hegel o Marx, entre otros[19]. El mundo de la multiplicidad es un mundo-en-contienda, un gran «campo de batalla», si se nos permite la imagen, donde toda existencia nace de la discordia y vive en la tensión. No obstante, no debemos entender en este contexto la «guerra» (πόλεμος) como un fenómeno exclusivamente destruc-

---

[19] Mención especial merece Hegel a este respecto. Es sabido que concibe una razón esencialmente contradictoria, como lo real mismo, que no existe ni es conocido por entero al mismo tiempo, sino a lo largo del tiempo, en un proceso *dialéctico*. No habrá pensamiento verdadero que no sea dialéctico, esto es, que no asuma, *superando*, las contradicciones de lo real. En su opinión, Heráclito fue el primero en reconocer la dialéctica como principio. Aquí radica también la principal diferencia entre ambos: para Heráclito las contradicciones de lo real, que ya es como tiene que ser, son insuperables; pero Hegel atina al romper el círculo del tiempo presocrático por medio de una espiral que permite a lo real asumir lo anterior a la vez que trascenderlo. No se olvide además que Hegel es uno de los pensadores que más ha contribuido al estudio de los presocráticos, dotándoles de una actualidad que no han tenido antes ni se ha perdido después. En lo que respecta a Heráclito, cfr. Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, México, F.C.E., 1977, p. 258 (trad. cast. Wenceslao Roces).

tivo, sino también productivo, ya que procura encuentros e interacciones entre todos los elementos de lo real, dando lugar al «cosmos»[20].

Ciertamente, se necesita una intuición penetrante para encontrar dentro de la discordia visible una «armonía invisible» (ἁρμονίη ἀφανής) que introduce la justicia o justeza en el devenir (δίκην ἔριν), no en sentido moral sino lógico y ontológico, permitiendo atisbar orden y medida donde no había más que desorden y oposición. Nótese que, a diferencia de Pitágoras, quien defendía el primado moral y ontológico de unos opuestos sobre otros –según la tabla que nos facilitó Aristóteles-, Heráclito entiende que sólo la tensión entre ellos y no su neutralización conduce hacia la verdadera armonía[21]. Dicho de otro modo, la posición heraclítea trata de escapar de todo antropocentrismo, de todo mecanicismo, reconociendo que el problema estriba en pensar la «unidad-multiplicidad» del cosmos sin reabsorber, reducir ni relegar uno de los términos en favor del otro; es decir, se trata de comprender cómo a partir de la discordia pueden surgir relaciones que articulen e integren los términos contrarios sin eliminar su tensión. Lo que quiso Heráclito, en definitiva, no fue concebir una unidad que se precipitara sobre los contrarios para destensarlos, sino una unidad que viviera y se realizase en la propia tensión, sin evitarla ni silenciarla.

III

Heráclito atisbó, por otro lado, que en la naturaleza se da una esencial conexión entre todos sus componentes, una concomitancia entre ele-

---

[20] Cfr. Pániker, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Kairós, 2003, p. 90.

[21] Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2002, A, 5, 986a 22ss. (trad. cast. Tomás Calvo).

mentos contrarios que se necesitan y se intensifican mutuamente. La condición de posibilidad de esta relación es el «devenir», horizonte del pensamiento heraclíteo más que su tema central (no hay que olvidar que tiene más peso en su filosofía la estabilidad que proporciona el λόγος, que la fluencia perpetua de todo lo que hay). Por otro lado, reconocer la presencia del devenir no significa concebir el cosmos como una representación absurda o sin sentido, carente de lógica o sujeta al acaso. El mundo resulta inconcebible sin movimiento, pero también sin permanencia, sin consistencia, sin la posibilidad, por tanto, de algún tipo de existencia; pues toda existencia presupone la mismidad de aquello que existe, o lo que es lo mismo, su permanencia en el cambio. Por decirlo en términos kantianos: "El devenir sin λόγος es ciego, pero el λόγος sin devenir es vacío", parafraseando al prusiano en un sentido bien distinto.

De este modo, la naturaleza organizada, esto es, el «fuego siemprevivo (πῦρ ἀείζωον) que se prende y apaga según medidas (μέτρα)» (cfr. 22 B 30 DK), no es más, ni menos, que un extraordinario complejo de relaciones que necesita del dinamismo para mantener su unidad, como el brebaje llamado *kykeṓn* (cfr. 22 B 125 DK). Dicho de otro modo, la naturaleza integra simultáneamente todos los pares de contrarios a través del movimiento, en un ciclo perpetuo e incesante. Lo verdaderamente destructivo para el cosmos (y para la vida) no es el movimiento, que permite la composición o estructuración de lo real, sino el aislamiento, derivado de la ausencia de movimiento, de la ausencia de relación.

La naturaleza, en suma, –«inmortal y siempre joven», como la adjetivó Anaximandro (cfr. 12 B 2 DK)- es un complejo proceso que se regenera constantemente por medio de la *dialógica* entre el «principio de relación» y el «principio de oposición», por así decirlo, donde el primero trata de so-

meter a medida al segundo, mientras que éste se resiste una y otra vez a ser neutralizado, dentro de una alternancia sin fin. En este sentido, *oposición* y *relación* no son sino las dos caras de una misma moneda, pues se trata de dos elementos correlativos que en último término confluyen.

IV

La persecución de la sabiduría, por último, es otro de los elementos decisivos dentro del pensamiento de Heráclito. La sabiduría precisa una aceptación incondicional de lo real, sin omisiones ni subterfugios. No obstante, para alcanzarla no basta con comprender la naturaleza, sino que además es menester actuar «según la naturaleza» (κατὰ φύσιν), de acuerdo con ella, siguiendo su ritmo y escuchando su «palabra»[22]. Sólo los *despiertos*, que contemplan la batalla cósmica desde el punto de vista de la divinidad (*sub specie totalitatis*), como unidad relacional, como coincidencia de opuestos, entienden la belleza de este sublime espectáculo, puesto que conocen la medida insobornable que lo rige y posibilita; pero los *dormidos*, que sólo tienen acceso a una parte aislada de la batalla y la destrucción cósmicas, lo entienden, unos, como un espectáculo aterrador (los que tratan de comprenderlo desde su «propio entendimiento» (ἰδίαν φϱόνησιν) o bien atendiendo a los preceptos de la tradición), y, otros, como un espectáculo enteramente ajeno, que nada tiene que ver con ellos (los que están sumidos en el *sueño* más profundo). La paradoja del cosmos, que sea una comunidad de medida y justeza a pesar del incesante devenir, resulta incomprensi-

[22] "Su pretensión singular consistió, sobre todo, en hablar escuchando a la misma naturaleza". Ramnoux, Clémence: "Presocráticos", en: VV. AA.: *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, vol. 2, Madrid, Siglo XXI, 1969, p. 9 (trad. cast. Santos Juliá; Miguel Bilbatúa).

ble para el hombre aletargado. En este sentido, la filosofía de Heráclito no es sino «una apelación a una conciencia sobria y despierta.»[23]

En este punto, Heráclito parece anticipar las enseñanzas de los poetas trágicos: su penetrante reflexión sobre el hombre y su puesto en el cosmos; la tensión irresoluble entre conocimiento y desconocimiento, entre naturaleza y ambición, o, en definitiva, entre carácter y destino; el reconocimiento de una potencia impersonal e inexorable que todo lo gobierna, de la que no pueden escapar dioses ni hombres; y, por último, la «sabiduría del límite», que invita a los hombres a pensar y a comportarse como hombres, dejando el resto a los dioses.

V

Consciente de habitar un mundo vivo e interconectado, en suma, Heráclito trató de desarrollar un pensamiento vivo e interconectado, asumiendo sin remilgos la condición trágica del hombre, así como las contradiccio-

---

[23] Cfr. Jaeger, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, F.C.E., 1990, p. 159 (trad. cast. Joaquín Xirau). Cfr. Fränkel, Hermann: op. cit., p. 348. La idea de la relatividad de los contrarios como manifestaciones de una unidad fundamental y divina, que sólo una conciencia lúcida y despierta es capaz de comprender, es un planteamiento semejante al de ciertas filosofías orientales, como el taoísmo y el budismo. No se trata de que todas las cosas sean iguales, se reconoce la especificidad de los fenómenos, pero, al mismo tiempo, se comprende que las diferencias y contrastes son relativos al interior de una unidad dinámica (no-dualidad), que implica un punto de vista absoluto y todo lo incluye. El místico trasciende el dominio de los conceptos lógicos y de ese modo comprende –pese a las apariencias- la trabazón última de los contrarios, que no son realidades absolutas ni desligadas, sino aspectos distintos de una misma y velada realidad. Por otro lado, todos los opuestos son solidarios, de modo que su antagonismo no puede conducir a la victoria de unos sobre otros, sino a la expresión de un juego mutuo. Cfr. Pániker, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, ed. cit., pp. 113-114.

nes de lo real, de un modo ciertamente pujante. Heráclito trazó un cuadro del devenir antropocósmico, del enfrentamiento de los contrarios, del ciclo del tiempo, pero no debemos olvidar que lo que verdaderamente le interesó fue el hombre, tan cercanamente emparentado con la naturaleza como ajeno a ella, tan próximo a la clave de la realidad como distante de la misma. La naturaleza, en este contexto –como en el nuestro, curiosamente-, debe ser entendida como lo que religa, articula y hace que se comuniquen en profundidad lo antropológico con lo físico y con lo metafísico. En eso radica buena parte de la actualidad del pensamiento heraclíteo, y por extensión presocrático.

Heráclito fue metafísico sin dejar de ser físico, pero sobre todo fue filósofo sin dejar de ser hombre; se entiende entonces el interés por *despertar* a los *dormidos*, en lugar de olvidarse de ellos; se entiende su apuesta por la vida; se entiende que no trate de cosas extraordinarias, inaccesibles o inalcanzables, sino de las cosas ordinarias de la vida, captadas –en verdad- con una nueva y dramática intensidad[24]; y asequibles a todo aquel que no se comporte como si estuviera *dormido*, que se muestre despierto y atento a la «palabra» (λόγος) de la naturaleza, que es también su «palabra».

3. Mirada retrospectiva. Sentido e intención.

I

Entendemos que esta relectura del pasado, sin ánimo de falsearlo ni descontextualizarlo, es nuestra modesta al tiempo que novedosa aportación al conjunto de los estudios heraclíteos. El tema central, como se ha dicho,

---

[24] Cfr. Fränkel, Hermann: op. cit., p. 354.

es la reinterpretación del pensamiento natural del oscuro presocrático a la luz del pensamiento complejo –con las restricciones oportunas-, de suerte que sea posible una lectura «eco-enantio-lógica» de los distintos planos de lo real, desde el universo hasta el ser humano, por medio del λόγος, que todo lo hilvana. En última instancia, se trata de *despertar* al hombre en «lo común», al modo heraclíteo, de ser *más* y vivir *mejor* a través del conocimiento, a fin de conocernos *conociendo* la naturaleza.

Nuestro reto estriba, por tanto, en ser capaces de alcanzar el maridaje de la filosofía presocrática con el pensamiento contemporáneo de un modo convincente, sin inconsistencias ni anacronismos; esto pretende ser además una auténtica reivindicación de la filosofía como reflexión crítica; se atiende al pasado para iluminar el presente, y viceversa; se destacan los temas esenciales que constituyen el pensar humano y sus inquietudes; se procura, en fin, un ejercicio de «revitalización».

La novedad del enfoque queda patente, en la medida en que ser humano y universo son pensados en respectividad, de modo que uno es ininteligible sin el otro; y a partir de ahí («ántropo-cosmo-eco-enantio-logía») se desgranan las consecuencias prácticas correspondientes. En definitiva, se espera entretejer un conjunto armónico e integrado, interpelando a uno de los grandes clásicos a la luz de la filosofía actual de la complejidad.

Lo que más nos interesa, no obstante, es tratar de desentrañar para la contemporaneidad el sentido del pasado de la filosofía. No se trata de presentar un recuento de interpretaciones establecidas, al modo de quien realiza un inventario en una biblioteca, sino de intentar perpetrar –dentro de lo posible- un diálogo *vivo* con el pensamiento anterior. Si la historicidad del pensar es la posibilidad que el hombre tiene de actualizar el pasado pensando el presente, entonces, no se hace otra cosa que volver a los problemas

perennes, ahistóricamente recurrentes, con luz siempre renovada. En este sentido, retomar el pasado filosóficamente no significa alcanzar, mediante refinadas técnicas de reconstrucción histórica o filológica, un conocimiento objetivo e impersonal del pasado, al que las tensiones e intereses de la vida del presente le fueran enteramente ajenas. La pretendida asepsia o nitidez positivista sólo se conquista al precio de silenciar que esos pensamientos respondieron al reto de su tiempo histórico, alimentándose del mismo[25].

II

En todo momento tenemos presente la gravedad que comporta profundizar en la filosofía presocrática, amén del respeto que merece. Lo que se pretende es fundamentar una vía hermenéutica audaz y aún por explorar. El título: "Heráclito: naturaleza y complejidad", alude a dos cosas que, por lo pronto, se nos antojan bien distintas. Es sabido que «naturaleza» es un concepto central para los presocráticos; «complejidad», hace referencia a temas que nos ocupan y preocupan en el presente. Pudiera entonces pensarse, quizá no sin razón, que se cae en la tentación de proponer una de esas interpretaciones que se dicen *actuales*, pero que a fin de cuentas no aportan nada realmente provechoso. En verdad pensamos que acaso no haya nada

[25] "Nada es sin la memoria histórica que lo mantiene vivo en el presente y que lo rescata de la nada de la preteridad, más allá de los archivos doxográficos en que permanece depositado". González López, José L.: "Aristóteles como historiador de la filosofía", en: Álvarez Gómez, Ángel; Martínez Castro, Rafael (Eds.): *En torno a Aristóteles: homenaje al prof. Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1998, pp. 297-298. Por otro lado, el pasado es "irrecuperable", como recuerda Gómez Espelosín, de modo que toda pretendida vuelta al mismo sin "mediaciones" es una empresa de antemano irrealizable. Cfr. Gómez Espelosín, F. Javier: "Los riesgos de la distancia o algunas reflexiones sobre la irrecuperabilidad del mundo antiguo", en: *Cuadernos de Filología Clásica*, nº 23 (1989), pp. 97-116.

más alejado de nuestra intención. Tenemos que ver con Heráclito de principio a fin, también con sus textos, con las interpretaciones tradicionales de su filosofía y con el brillante trabajo que ha llevado a cabo la filología clásica a partir del s. XIX, especialmente en Alemania[26].

Se suele afirmar que, de hecho:

> «Existen una historia filológica de la filosofía y otra filosófica […] la historia filológica avanza mediante la crítica, destemplada muchas veces y muchas veces justa, de las interpretaciones de los filósofos; y la historia filosófica sólo puede edificarse sobre los resultados que los filólogos establecen […] Filólogos y filósofos se comportan muchas veces como si el otro fuera un intruso en su campo, o un mero auxiliar, que reduce o tergiversa el material que el otro le ofrece.»[27]

En cuanto análisis de la situación real, quizás sea cierto, pero es preciso señalar que lo más saludable no es tomar esto como pauta:

> «Ni el filósofo puede prescindir de las aclaraciones de la hermenéutica filológica ni el filólogo alcanza a comprender todo el sentido de los textos de los filósofos sin la recurrencia a categorías filosóficas. No cabe una

---

[26] Lo primero que llama la atención de los presocráticos es la cantidad y diversidad de interpretaciones filosóficas que se dan de su pensamiento. No espere encontrarse en este escrito una lectura que desestime el estricto dictamen de la filología, ni obedezca a otra cosa que no sea la máxima honestidad intelectual. Ante todo, se trata de no hacer decir a los textos "ni más ni menos de lo que dicen". Cfr. Calvo Martínez, Tomás: "Léxico y filosofía en los presocráticos", en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 6, nº 6 (1971), p. 8.

[27] Bueno, Gustavo: *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, 1974, p. 12.

versión filológica aséptica de interpretación filosófica, como tampoco una interpretación de los textos filosófica, saltando por encima de la exégesis de los filólogos.»[28]

Entendemos que, en el marco de la filosofía antigua, no puede alentarse tal contraposición, sino una comunicación radical en los métodos[29]. La interpretación filosófica tiene un cierto margen de maniobra, en cuanto interpreta el pasado filosófico desde las coordenadas del presente; tal vez el filólogo sea más imparcial en el sentido de que está menos comprometido

---

[28] García Gual, Carlos: "Lengua, historia y proceso filosófico en Grecia", en: *El Basilisco*, nº 10 (1980), p. 21. "La urdimbre de los textos de los filósofos antiguos es esa lengua griega, cuyo conocimiento es imprescindible para una intelección cabal de su sentido […] Los filósofos no heredaron una terminología especializada, sino que la tomaron de su entorno vital". Ibid., p. 15.

[29] Si tal comunicación es posible en el marco de la hiperespecialización universitaria es otro tema, no es fácil de lograr ni ha sido la tónica en el pasado. Nótese, por ejemplo, el contraste entre los comentarios de Heidegger sobre el término ἀλήθεια, como "desvelamiento" o negación de la λήθη ("ocultación", "olvido"), en su obra *Ser y tiempo*, ed. cit., § 44, y los de Marcel Detienne en *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981 (trad. cast. Juan José Herrera), donde se relaciona el término, más allá de la etimología, con las condiciones intelectuales y socio-políticas que dieron lugar al nacimiento de la filosofía. Especialmente crítico se muestra T. Calvo, en referencia al abuso de las etimologías en las traducciones heideggerianas, sin olvidar los errores semánticos, que nacen, no del desconocimiento de la lengua, sino del intento de acercar el sentido de los términos al propio pensamiento. Cfr. Calvo Martínez, Tomás: "Léxico y filosofía en los presocráticos", ed. cit., p. 8. Sirva como ejemplo la traducción del término λόγος: "posada que recoge y liga o reunión que hace yacer ante el hombre y aparecer como lo ente todo lo que es en su totalidad". Cfr. Heidegger, Martin: "Lógos: Heráclito (fr. 50)", en: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 179-199 (trad. cast. Eustaquio Barjau).

con una teoría filosófica concreta. La historia de la filosofía cobra forma por medio de transformaciones sin cuento, sometida a múltiples reinterpretaciones en una espiral sin fin. La filosofía es pensamiento *in itinere*, por eso las aportaciones de la filología y de la historia no restan sino que suman, pues contribuyen a una comprensión mejor y renovada de los viejos textos, proporcionando anclajes infranqueables y puntos de apoyo ineludibles.

III

Esperamos, en suma, ser capaces de obrar con prudencia y justeza para ir tejiendo un entramado de reflexiones que tienen su inicio y su meta en Heráclito, pero que, al tiempo, tienen como horizonte el que corresponde a nuestra situación intelectual. Heráclito es interpelado, puesto en escena y representado desde una inquietud suscitada en el autor que escribe estas líneas, pero que a su vez ha ido naciendo y conformándose desde una asidua lectura de los textos de Heráclito y de sus intérpretes, muchos de ellos procedentes del campo de la ciencia natural.

También esperamos ser capaces de acercarnos a eso que Gadamer ha considerado la clave de la hermenéutica: la *fusión de horizontes*. O, si se quiere, por utilizar la imagen heraclítea de la tensa armonía del arco y la lira, trataremos de templar las cuerdas al máximo para que nos permita abarcar tanto y al mismo tiempo sin perder el hilo conductor. Toda la exposición va a ir trenzada en un viaje permanente «de ida y vuelta»[30]. De ida ha-

[30] "La mundanidad radical de la filosofía hermenéutica determina su forma de argumentación y el tipo de viaje a que se arroja, un viaje «de ida y vuelta», en el que se tiene que salir del mundo inmediato y sus encubrimientos precisamente para comprenderlo, para explicitarlo, para volver a él". Rodríguez, Ramón: "El replanteamiento hermenéutico de la verdad", en: *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 146.

cia lo fundamental, que es pretérito y necesariamente lejano para nosotros; de vuelta hacia lo más próximo e inmediato. Pero ni se pierde aquello ni se trivializa esto, sino que ambas cosas pretenden quedar fundidas en una sola.

Desde el *pensamiento complejo*, en conclusión, se atisba una nueva posibilidad de leer y revisitar a Heráclito, entre su comprensión de la naturaleza y nuestra comprensión de la misma, que, desde la aparición de la mecánica cuántica, ha aprendido a pensar simultáneamente –al modo heraclíteo- lo contradictorio. En definitiva, no se trata de encontrar en Heráclito conceptos de la filosofía actual[31]. Antes bien, se trata de buscar un enriquecimiento mutuo, sin dar nada por supuesto ni ahorrar en explicaciones. No se trata, por último, de *enseñar* nada a Heráclito, sino de que sea él quien nos *enseñe* algo a nosotros, adentrándonos en los entresijos de la inasible naturaleza, desde la distancia de lo aún presente pero ciertamente irrecuperable.

[31] "Un historiador de la filosofía en cualquier época, se ve obligado a interpretar opiniones más antiguas con el lenguaje que se usa en su propia época. Hasta la arrogancia de la suposición de Aristóteles, de que él sabía lo que sus predecesores quisieron decir mejor de lo que ellos mismos lo hicieron, es una arrogancia de la que ninguno de nosotros puede sentirse plenamente inocente". Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Madrid, Gredos, 1984, pp. 64-65 (trad. cast. Alberto Medina).

1ª parte

«Discurso preliminar: naturaleza y complejidad.»

“Cada día sabemos más y entendemos menos”.

Albert Einstein.

Cap. 1.

«La hermenéutica como método para volver al pasado.»

1. La hermenéutica como *ars interpretandi*.

En un sentido amplio, la hermenéutica (de ἑρμενεία: "interpretación") es el *arte de interpretar un texto* con el objetivo último de alcanzar su profunda comprensión[32]. Nosotros nos ubicamos en el sentido onto-epistémico del término, propuesto por H-G. Gadamer en su obra *Verdad y método* (1960), que permite entender el pasado de un modo recursivo, multidimensional y consciente de sus propias limitaciones y posibilidades. El pensamiento hermenéutico se centra, por un lado, en la mutua *pertenencia* del observador y lo observado en un *horizonte* común y, por otro, en la consideración de la verdad como *acontecer* que, en diálogo entre los interlocutores, pone en obra y modifica a la par este mismo horizonte[33].

Gadamer constata, por lo pronto, que existen formas de la experiencia humana, como la filosofía, el arte o la historia que encierran una verdad que desborda el criterio de objetividad de las ciencias de la naturaleza, so-

[32] Uno de los primeros autores en utilizar este término en sentido técnico fue Platón: se trata del método que permite interpretar los oráculos. Cfr. Platón: *Político (Diálogos vol. V)*, Madrid, Gredos, 2002, 260d (trad. cast. Mª Isabel Santa Cruz). Con Aristóteles deja este sentido relativo a la interpretación de los mensajes divinos, para referirse a la relación entre las palabras y las cosas; no en vano aparece en el título de su obra: *Sobre la interpretación* (Περὶ ἑρμενείας).

[33] Cfr. Gabilondo Pujol, Ángel: "El conocimiento como lector, traductor e intérprete", en: VV. AA.: *Problemas fundamentales del conocimiento*, ed. cit., p. 56. Como señala Uscatescu, "establecer un diálogo con Heráclito desde nuestra propia época histórica y nuestra propia situación aparece como una auténtica exigencia de carácter hermenéutico". Uscatescu, Jorge: "Heráclito y la interpretación", en: *Revista de Estudios Políticos*, nº 194 (1974), p. 215. En este sentido, "lo antiguo no puede ser retomado en lo nuevo más que con la significación que lo nuevo le da". Cfr. Castoriadis, Cornelius: op. cit., p. 89.

metidas a una fuerte abstracción metódica. Su objetivo es rastrear la experiencia de aquellas formas de verdad que no pueden encerrarse en los límites del método científico, pero que no son menos importantes para comprender lo que somos, ya que atraviesan todos los planos del mundo propiamente humano.

No obstante, el fenómeno de la correcta comprensión e interpretación de un texto no es sólo un problema de los saberes mencionados. No está de más recordar que, junto a la hermenéutica filosófica, están la jurídica y la religiosa, aunque su carácter concierna menos a la teoría de la ciencia que al comportamiento práctico del juez o del sacerdote[34].

Hasta Schleiermacher, autor de la primera edición crítica de los textos de Heráclito (1808)[35], la hermenéutica no tomó plena relevancia filosófica, como «teoría general de la interpretación y la comprensión». Ello como intento de *reconstruir* la fuente del texto, de modo que permita al intérprete *fundirse* con el autor. No obstante, Gadamer opina que esta versión *subjetivista* y *psicologista* de la hermenéutica trata de alcanzar algo de antemano imposible: la *inmediación* en la lectura y comprensión de un texto, esto es, *reproducir* lo que fue la producción original de su autor, olvidando que:

---

[34] Gadamer, Hans-Georg: "Historia de efectos y aplicación", en: Warning, Rainer (Ed.): *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, p. 86 (trad. cast. Ricardo Sánchez).

[35] El hecho es cuanto menos importante en el caso que nos ocupa, ya que la edición que hizo este autor de los textos de Heráclito hay que situarla en las coordenadas de su concepción de la hermenéutica y la tarea del intérprete. Cfr. Schleiermacher, Friedrich: "Herakleitos der dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnisses der Alten", en: *Kritische Gesamtausgabe. Schriften und Entwürfe. Band 6*, Berlin, Walter de Gruyter, 1998. Sobre esto, cfr. Apéndice B: "El destino del libro de Heráclito", pp. 451-459.

«La reconstrucción de las condiciones originales, igual que toda restauración, es, cara a la historicidad de nuestro ser, una empresa impotente.»[36]

En este aspecto discrepa Vattimo, quien entiende que el propósito de Schleiermacher consiste en el intento de *superación* de la propia situación, entendida como un *obstáculo* que impide captar el texto como el autor mismo[37]. También Dilthey interpretaba la comprensión como el intento de reconstruir en la vivencia del intérprete (*Erlebnis*) el propio sentimiento vivido del autor. Pero creemos que Gadamer está más atinado a este respecto. La comprensión no es un proceso reproductivo sino esencialmente productivo, puesto que «el sentido de un texto supera a su autor, no ocasionalmente, sino siempre.»[38] Con ello se muestra el carácter siempre práctico de la comprensión. No se trata de la mera posición de un observador neutral, ni de la de un sujeto ante un objeto: «insta a obrar, en una comunidad histórica de interacción.»[39]

Con Heidegger, simplemente recordamos, la hermenéutica se relacionó directamente con la ontología de la existencia, puesto que la *comprensión* era una estructura fundamental o *existenciario* del ser-ahí (*Dasein*). No se trata entonces de la mera comprensión de un texto en su contexto, sino que concierne a la propia auto-comprensión del ser del *Dasein*, por medio del lenguaje[40]. Por último, para Paul Ricoeur el objetivo de esta disciplina es identificar *el ser del yo*, que no puede reducirse al simple suje-

---

[36] Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, ed. cit., pp. 219-220.

[37] Cfr. Vattimo, Gianni: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, Mursia, 1986, p. 2.

[38] Gadamer, Hans-Georg: loc. cit., p. 336.

[39] Gabilondo Pujol, Ángel: op. cit., p. 55.

[40] Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit., § 32.

to del conocimiento, sino que está abierto a múltiples experiencias, simbólicamente mediadas[41].

Lo que constata Gadamer, en suma, es que el tipo de comprensión que atañe a las ciencias humanas es más un *arte* que una *técnica*. Es decir, no se reduce a la aplicación mecánica de un conjunto de reglas, sino que requiere un esfuerzo extra por parte del intérprete para intentar alcanzar una *fusión de horizontes*, sin olvidar los *pre-jucios* con los que necesariamente se parte. Pero esto no significa que no se persigan verdades ni que se deje de lado el rigor científico. El *método hermenéutico* trata de ciencia e intenta conocer verdades, pero lo hace de otro modo:

> «En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico. Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. Y sin embargo trata de ciencia, y trata también de verdad. Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades.»[42]

De este modo, desde su origen histórico, se comprueba que el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna. Por tanto, comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo.

---

[41] Ricoeur, Paul: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 283-284.

[42] Cfr. Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, ed. cit., pp. 23-24.

2. Los *pre-jucios* como ámbito *pre-dado* de sentido.

Una vez dicho esto, Gadamer establece la necesidad de no olvidar, como hizo la ciencia moderna, que la interpretación que es requerida para la comprensión la realiza un *sujeto histórico*, que parte de unas condiciones espacio-temporales definidas, y que porta una serie de estructuras previas de «pre-comprensión» (*Vorverständnis*). Es decir, en todo proceso de comprensión se parte de un ámbito *pre-dado* de sentido, de pre-supuestos o pre-juicios (*Vorurteile*) –juicios previos, en sentido literal- que son el horizonte que hace posible todo juicio y que constituyen una suerte de memoria colectiva o cultural, que no puede no determinar en cierto modo nuestra interpretación del pasado[43].

El sujeto de la comprensión, por tanto, no parte nunca de cero –pues tiene a sus espaldas toda la historia- ni puede pretender *viajar* al pasado o a la mente del autor en cuestión sin mediaciones. Pero, igualmente, tomar conciencia de este hecho no es una invitación al *relativismo*; ciertamente, desde el punto de vista histórico y filológico existen unas limitaciones evidentes que parten de la premisa de no cometer anacronismos injustificados ni elucubrar sin estar anclados en el texto mismo. No obstante, aquello debe ser asumido: la tradición está presente de un modo activo en todo retorno al pasado; esto permite buscar un enriquecimiento mutuo, desde una actitud de total apertura hacia lo que se interpreta, puesto que sólo desde el presente se puede volver al pasado; y sólo desde el conocimiento del pasado se puede trazar el futuro. Justamente, es la distancia entre el emisor y el receptor la que hace que surja una interpretación del discurso fijado por la

[43] Cfr. Rodríguez, Ramón: "El replanteamiento hermenéutico de la verdad", en: op. cit., p. 144.

escritura. Éste se desliga de su autor y es *apropiado* por el lector, por medio de una aplicación del sentido del texto al esclarecimiento de su propio contexto[44].

De esta manera, Gadamer denuncia el prejuicio de todos aquellos que dicen no tenerlos, en su vuelta al pasado. El ideal de objetividad de la ciencia moderna, recusado por la mecánica cuántica del s. XX, no puede tomarse como modelo en lo que respecta a las ciencias humanas. Los prejuicios o presupuestos son parte esencial de la dimensión histórica del ser humano, son condiciones *a priori* de la comprensión, por tanto, la pretensión historicista o cientificista de eliminar todo *pre-juicio* es a su vez un prejuicio, esta vez en otro sentido. Esto no quita para que una vez reconocidos se desvelen o traten de evitarse, en la medida de lo posible, especialmente los más nocivos[45].

---

[44] Ricoeur, Paul: *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, p. 70 (trad. cast. Mauricio Prelooker; Luis Adúriz). Mediante este proceso de distanciamiento o atemporalización "se puede ampliar el horizonte del texto, esto es, continuar su propio movimiento". Lledó, Emilio: *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 50.

[45] En este punto conviene tener presentes a los *maestros de la sospecha*. Marx desveló como falsa conciencia la ideología burguesa; Nietzsche desenmascaró los falsos valores de la metafísica tradicional; Freud destapó los disfraces de las pulsiones inconscientes. Esta triple crítica puso en cuestión los ideales de la razón ilustrada y preparó el camino para una nueva hermenéutica, que cuestiona la noción misma de *sentido* en función de los condicionamientos históricos, morales y psicológicos del intérprete. Cfr. Ricoeur, Paul: *El conflicto de las interpretaciones I. Hermenéutica y psicoanálisis*, Buenos Aires, Aurora, 1975, p. 5 (trad. cast. Hiber Conteris). También para Kant la filosofía tenía un cometido esencialmente «crítico» y su deber consistía en eliminar "la ilusión producida por un malentendido, aunque esto suponga la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean". Cfr. Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, A XII, p. 10 (trad. cast. Pedro Ribas).

En consecuencia, se trata de mantener alejado todo lo que pueda dificultar la comprensión de la tradición desde ella misma, puesto que son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición[46]. En esto consiste la concreción de la conciencia histórica presente en el proceso del comprender: este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la pujanza que atesora:

> «Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos por la reflexión, nos estamos comprendiendo de un modo autoevidente en la realidad histórica en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.»[47]

Lo que queda claro, por tanto, es que la pretensión psicologista de alcanzar la coexistencia atemporal entre el intérprete y lo interpretado no es posible. Justamente lo que nos marca es la temporalidad, no la atemporali-

---

[46] Nótese la similitud con la denuncia de los *ídolos* que hace Bacon en el *Novum Organum*, concretamente en la *pars destruens* del método. Los ídolos son los errores o prejuicios que hay que evitar cuando se hace ciencia, puesto que dificultan el acceso del entendimiento a la verdad. Estos pueden emanar de la naturaleza humana (*idola tribus*); de la naturaleza del individuo (*idola specus*), donde se cita la contraposición que hace Heráclito entre el *mundo propio* y el *mundo común*; de la comunicación entre humanos (*idola fori*); o de la excesiva servidumbre respecto de la tradición (*idola theatri*). Cfr. Bacon, Francis: *La gran restauración. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino humano*, XXXVIII-XLIV, Madrid, Alianza, 1985, pp. 97-100 (trad. cast. Miguel A. Granada).

[47] Cfr. Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, ed. cit., p. 334.

dad. En su medida, la temporalidad es productora de sentido y es la que permite discriminar los prejuicios positivos de los negativos durante el proceso de comprensión. Como se ha dicho, no es la historia la que nos pertenece a nosotros, sino que somos nosotros los que *pertenecemos* a la historia. La interiorización de las vivencias, por tanto, no puede tender el puente hacia las realidades históricas, porque las realidades históricas son en realidad determinantes previos de toda vivencia.

3. Del *círculo herméneutico* a la *fusión de horizontes*.

Llegamos de este modo a uno de los conceptos claves de la hermenéutica contemporánea, el «círculo hermenéutico», que hace cuestión de la aparente paradoja de que toda comprensión deba partir necesariamente de una precomprensión de aquello que se quiere interpretar. En consecuencia, los prejuicios no desaparecen del proceso sino que se mantienen vivos en el movimiento circular de la comprensión (*Der Zirkel des Verstehens*), o si se quiere *espiral*, que nutre la interpretación al tiempo que se nutre de ella:

> «La comprensión del texto se encuentra determinada continuadamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica. El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete.»[48]

[48] Ibid., pp. 362-363.

La anticipación de sentido que mueve nuestra comprensión de un texto, por tanto, no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la *comunidad* que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos el acontecer de la tradición, participamos en él y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El movimiento circular de la comprensión, en suma, no es, en este sentido, un círculo *metodológico* sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión misma.

En el proceso hermenéutico, la interpretación se efectúa desde una situación presente junto con el horizonte que la define, pero la comprensión precisa la apertura de un nuevo *horizonte común*, entre el mundo del intérprete y el de la realidad a interpretar. Se trata de lo que se ha denominado «fusión de horizontes», otro de los conceptos claves para entender la hermenéutica de Gadamer. Esto quiere decir que en la recuperación del sentido de un texto se encuentran siempre implicadas las propias ideas del intérprete. Su horizonte resulta de este modo determinante, pero no puede tomarse como un punto de vista que se impone, sino como una *opinión* que se pone en juego, al lado de la tradición, para tratar de *apropiarse* mejor de lo que dice el texto[49]. Se trata de una verdadera relación vital e histórica, que se realiza por medio del lenguaje, y que, también en el caso de la interpretación de textos, podemos denominar «conversación»:

---

[49] Cfr. Ibid., p. 466. Esta proyección no pretende dar lugar a una falsa conciencia del pasado, sino recoger el horizonte histórico de comprensión en el horizonte del presente. Igualmente, no se trata de mitigar la tensión entre pasado y presente, sino de evidenciarla, ya que de otro modo no quedaría patente la alteridad del pasado en la comprensión.

> «Acostumbramos a decir que llevamos una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de llevarla en la dirección que desearían. Parece más correcto decir, al contrario, que entramos en una conversación, cuando no que nos enredamos en ella. Una palabra conduce a la otra, la conversación cambia hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que saldrá de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. El acuerdo o su fracaso es como un suceso que tiene lugar en nosotros [...] Son formas de expresar que la conversación tiene su propio espíritu y que el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, desvela y deja aparecer algo que desde ese momento es.»[50]

A través de este *diálogo* el pasado queda integrado en el presente –como momento constitutivo de la *fusión de horizontes*-, pero lo esencial es advertir que el resultado final de este proceso nunca se puede determinar de antemano, ya que no se trata de *descubrir* la verdad sino de facilitar su propio *acontecer*, como hemos visto. Por tanto, todo comprender es *interpretar*, y toda interpretación se desarrolla por medio de un lenguaje que pretende *dejar hablar* al objeto para que *aparezca*: el lenguaje del intérprete.

4. El carácter lingüístico de la comprensión.

Como se ha dicho, la comprensión no se basa en un *desplazarse* al interior del otro, ni consiste en una participación inmediata del sentido del

[50] Ibid., p. 461.

texto. Comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. Se ha dicho también que la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por el arte de la hermenéutica pertenece tradicionalmente al ámbito del lenguaje. Éste y no otro es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa. Citando un ejemplo del propio Gadamer, resulta particularmente ilustrador el proceso lingüístico en el que, por traducción, se hace posible una conversación entre dos lenguas distintas. El traductor tiene que trasladar el sentido que se trata de comprender al contexto en el que vive el otro interlocutor. Pero esto no quiere decir en modo alguno que le esté permitido falsearlo. Precisamente lo que tiene que mantenerse es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva[51].

La relación esencial entre lenguaje y comprensión se muestra para empezar en el hecho de que la esencia de la *tradición* consiste en existir en el lenguaje, en los textos que conservamos, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística. Por supuesto, esto no carece de consecuencias hermenéuticas:

> «La tradición lingüística podrá estar muy por detrás de los monumentos de las artes plásticas en lo que se refiere a inmediatez y conspicuidad. Sin

---

[51] Cfr. Gadamer, Hans-Georg: "Leer es como traducir", en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 89 (trad. cast. José F. Zúñiga; Faustino Oncina). "Toda traducción es ya una interpretación, e incluso puede decirse que es la consumación de la interpretación […] No es una simple resurrección del proceso psíquico original del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él. No cabe duda de que se trata de una interpretación y no de una simple correalización". Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, ed. cit., pp. 462-464.

> embargo, la falta de inmediatez no es en este caso un defecto; en la aparente deficiencia o abstracta extrañeza de los «textos» se expresa de una manera peculiar la pertenencia previa de todo lo que es lingüístico al ámbito de la comprensión. La tradición lingüística es tradición en el sentido auténtico de la palabra, lo cual quiere decir que no es simplemente un residuo que se haya vuelto necesario investigar e interpretar en su calidad de reliquia del pasado.»[52]

Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado sino algo que se trasmite, que se nos dice a nosotros, sea bajo la forma del relato directo, sea bajo la forma de la tradición escrita. Bajo la forma de la escritura todo lo trasmitido se da simultáneamente para cualquier presente. En ella se da una *coexistencia* única de pasado y presente, pues la conciencia presente tiene la posibilidad de un acceso libre a todo cuanto se ha trasmitido por escrito. El medio de toda comprensión, por tanto, es el lenguaje, que no es un mero instrumento del pensamiento, sino un elemento constitutivo del mismo (y de nuestro propio mundo).

Es en el lenguaje donde se revela el sentido último del mundo para el hombre. O lo que es lo mismo: los hombres *tienen mundo* justamente porque tienen lenguaje:

> «El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. Este es el verdadero meollo de una frase expresada

[52] Ibid., p. 448.

por Humboldt con otra intención, la de que “las lenguas son acepciones del mundo”. Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: “el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo”. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre.»[53]

A este respecto, el que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación consiste en una referencia constante a la pregunta que se le ha planteado. Comprender un texto, por tanto, quiere decir comprender esta pregunta (a la que *pertenecemos*). Así pues, el que quiera comprender tiene que retroceder con sus inquisiciones más allá de lo dicho, entendiendo su tarea como una respuesta a tal pregunta:

«Un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas posibles. En esta medida el sentido de una frase es relativo a la

---

[53] Ibid., p. 531. En efecto, Humboldt ha puesto el acento como pocos en el lenguaje, entendido como medio universal en el que se realiza la comprensión. El romanticismo alemán nos ha enseñado que en última instancia *comprender* e *interpretar* son lo mismo. Gadamer tomó buena nota de ello, lo que se hace patente en su reconocimiento de que la comprensión se realiza siempre por medio de la interpretación.

pregunta para la que es respuesta, y esto significa que va necesariamente más allá de lo que se dice en ella.»[54]

Nuestra reflexión, en suma, ha estado guiada por la idea de que el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria[55]. En todos los casos que hemos analizado se ha hecho patente lo que Gadamer denomina «estructura especulativa del lenguaje», que consiste no en ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido. Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del acceso del sentido al lenguaje apunta a una estructura universal ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión, ya que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje.»[56]

El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óntica de lo comprendido cuando la determina en un sentido universal como *lenguaje*, y cuando entiende su propia referencia a lo que es

---

[54] Ibid., pp. 447-448.

[55] La predilección hermenéutica por la idea de "pertenencia" (*Zugehörigkeit*) es una muestra inequívoca de su intento de expresar el hecho primordial de que, antes de toda acción libre, de toda conducta planificadora o de cualquier forma de reflexión, el sujeto humano está ya penetrado y poseído por el mundo sobre el que su acción recae. "Pertenecer significa una relación de inclusión en la que el hombre está colocado de tal manera que aquello a lo que pertenece forma parte de lo que él mismo es y no puede, por tanto, situarlo libremente ante sí y disponer de ello, o controlarlo a su antojo. La pertenencia como inserción radical en el horizonte abierto del mundo, no tiene el carácter de un espectáculo al que asistimos […] Responder es, por ello, el modo humano de estar en el mundo". Rodríguez, Ramón: "Reflexión sin espejo: la verdad de la hermenéutica", en: op. cit., p. 217.

[56] Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, ed. cit., p. 568.

como *interpretación*. Acaso por eso no hablamos sólo del lenguaje de la filosofía, el arte o la historia, sino también del lenguaje de la naturaleza, e incluso del lenguaje de la cosas.

En verdad, entendemos que lo dicho sirve de justo método para el estudio de Heráclito. Lo que podemos tener del oscuro presocrático no es un acceso inmediato a su ser mismo, sino un acceso necesariamente mediato a sus palabras. Ciertamente, no sucede lo mismo con los pensadores contemporáneos, si bien, en el caso que nos ocupa, eso es lo que nos queda, eso es lo que Heráclito es para nosotros, eso es lo que puede ser comprendido e interpretado: *palabras*, ni más ni menos.

5. La persistencia del legado filosófico griego.

En lo que sigue intentaremos *fusionar* el pasado con nuestra propia circunstancia de un modo *activo*, evitando que este retorno se convierta en un simple acopio de datos e interpretaciones que, las más de las veces, ni se procesan ni se relacionan, por lo que se corre el riesgo de silenciar que muchos de los problemas que alientan en el presente responden a interpelaciones que establecieron los que primero filosofaron. No se olvide que la historia de la filosofía, como dijo Hegel, es *un círculo que vuelve sobre sí mismo*, de forma que en lo nuevo está contenido todo lo anterior:

> «La filosofía es un desarrollo del pensamiento libre, o, mejor, es la totalidad de este desarrollo, un círculo que vuelve sobre sí, permanece enteramente en sí, es todo él mismo el que quiere volver sólo a sí mismo […] En la filosofía como tal, en la filosofía actual, en la última, está contenido todo aquello que ha producido el trabajo durante miles de años, la filosofía

> actual es el resultado de todo lo precedente, de todo el pasado […] Éste es el sentido, la significación de la historia de la filosofía. La filosofía emerge de la historia de la filosofía, y al contrario. Filosofía e historia de la filosofía son una misma cosa, una el trasunto de la otra.»[57]

Además, como subrayó Heráclito, «la acumulación de conocimientos (πολυμαθίη) no enseña inteligencia» (22 B 40 DK). Eso acaso sea *historia anticuaria* –en palabras de Nietzsche-, esto es, estudio de cosas *muertas*, de cosas que han perdido su añejo esplendor, pero no pensamiento entendido como algo *vivo*, como algo en movimiento e higiénico que nos permite aprender del pasado, dialogar con él, aunque no volver a él, al menos de un modo aséptico e incontaminado[58].

Cabe cuestionarse, por *la altura de los tiempos*, por la situación del pensamiento actual sobre la naturaleza –en la que estamos inmersos-, si resulta consecuente dedicarse al estudio de los presocráticos, arcaicos e incipientes aún. Para que esta vuelta esté justificada parece necesario encontrar

---

[57] Hegel, G. W. F.: *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 70-72 (trad. cast. Eloy Terrón).

[58] Sobre el estudio del pensamiento antiguo como algo distinto de una simple "pasión de anticuario", cfr. Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, ed. cit., pp. 47-48. Esto ya había sido anticipado por Nietzsche, quien señaló –contra el positivismo de su tiempo- la imposibilidad de alcanzar un conocimiento neutro e inmediato de la historia, ajeno a intereses vitales e intelectuales. Cfr. Gadamer, Hans-Georg: "La diversidad de Europa", en: *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona, Península, 2000, p. 33 (trad. cast. Pilar Giralt). Así, frente a la "historia monumental" y la "historia anticuaria", que vuelven al pasado como algo ajeno e inmejorable, Nietzsche aboga por una "historia crítica", que utilice los aciertos del pasado para corregir el presente y reconozca, a su vez, sus errores como síntoma de "salud". Cfr. Nietzsche, Friedrich: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003 (trad. cast. Germán Cano), § 3.

en ella una suerte de «forzosidad» intelectual, impuesta por los problemas que nos inquietan en el presente. De entrada, qué sea el pasado es algo que sólo puede ser entendido desde el presente; desde aquí volvemos al inicio, con el equipaje conceptual correspondiente (lo que no quiere decir que tomemos como suyos conceptos que son nuestros). El pasado, precisamente por serlo, no tiene más *realidad* que la de su actuación sobre el presente[59]. En este sentido, nada de lo que alguna vez ha sido se pierde por completo (entendiendo que la historia no es una simple *sucesión* de estados reales aislados, sino un componente básico de la propia realidad). El hombre no sólo *tiene* historia sino que *es* una realidad histórica, dijo Ortega en *Historia como sistema*. Esto justifica la ocupación con el pasado, por cuanto no es sino un modo distinto de ocuparse del presente. Al darse cuenta de dónde está, al entrar en su presente, las cosas dejan al hombre debatiéndose con su pasado, o, dicho de otro modo, lo que somos hoy se sustenta en lo que fuimos ayer, donde el pasado no sólo produce el presente sino que además lo posibilita.

En consecuencia, *Grecia* no representa para nosotros un *museo* que se pueda visitar de vez en cuando para recordar de dónde venimos, un *escaparate* de modelos clásicos perdidos para siempre, sino el suelo sobre el que se asienta nuestra propia cultura[60]. También la base primaria de la que parten todos los caminos que ha trazado la filosofía occidental, por cuanto representa el modo concreto como el propio universo –utilizando una metá-

---

[59] Zubiri, Xavier: "El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 315. "Lo que somos, después de todo, es también nuestra historia, y a partir de ella misma y de su resultado presente queremos pensar". Cfr. Catoriadis, Cornelius: op. cit., p. 63.

[60] Cfr. Thurner, Martin: *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit*, Berlin, Kohlhammer, 2001, p. 13.

fora de Ortega-, por medio del hombre, comenzó a cuestionarse su propio estatuto onto-epistémico por vez primera de un modo estrictamente racional. En este sentido, participamos de la conciencia del universo, *somos la conciencia del universo*, esto es, por medio de nosotros el universo se piensa a sí mismo:

> «¿Qué es, como vida, el filosofar? […] Es un desvivirse por cuanto hay o el Universo-, un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca.»[61]

Si se sabe seguir *el hilo de Ariadna* a través del *laberinto* del tiempo, por tanto, no parecerá desmedida la opinión de Zubiri, quien dijo que no es que los griegos sean nuestros *clásicos* sino que –en cierto modo- «los griegos somos nosotros.»[62] Nótese que en la costa jonia se constituyó el filosofar mismo, de suerte que somos *griegos* (*medievales* o *modernos*) porque

---

[61] Ortega y Gasset, José: "¿Qué es filosofía?", en: *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, T. VII, lecc. XI, p. 430. Sobre este tema, cfr. Mosterín, Jesús: "Una chispa divina", en: *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa, 2006, pp. 398-399.

[62] Cfr. Zubiri, Xavier: "El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, ed, cit., p. 312. Como señala Jaeger, "si la continuidad de la antigua tradición griega nunca se rompió por completo en Europa, se debe al hecho de haberse mantenido viva la filosofía griega. Pero esto no habría sido posible si esta misma filosofía no hubiera servido, como *theologia naturalis*, de base a la *theologia supernaturalis* del cristianismo". Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 8. Esta idea ha sido retomada recientemente por Held, quien considera que la filosofía griega y su manera de cuestionar el mundo representa el origen de Europa, hecho que no se debe perder nunca de vista a riesgo de dejar de ser lo que somos. Cfr. Held, Klaus: "The Origins of Europe with the Greek Discovery of the World", en: *Epoché*, Vol. 7, Iss. 1 (2002), pp. 81-83 (trad. ingl. Sean Kirkland).

tenemos en nuestra filosofía elementos de las anteriores, pero somos *presocráticos*, de un modo fundamental, no sólo por lo que de ellos nos ha quedado, sino ante todo por el hecho de estar filosofando.

Como afirmó Heidegger, quien hoy se atreva a *co-responder* al calado de la conmoción del mundo no sólo debe fijarse en que está dominado por el *querer saber* de la ciencia moderna, sino que tiene que considerar además, y antes que cualquier otra cosa, que toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro *estar* histórico:

> «El diálogo con los pensadores griegos no significa ningún renacimiento moderno de la Antigüedad. Tampoco se trata de una curiosidad historicista por aquello que, si bien pasado, con todo, podría servir aún para explicarnos algunos rasgos del mundo moderno en su génesis. Lo que, en los albores de la Antigüedad griega ha sido pensado y poetizado está presente aún hoy en día; tan presente que su esencia, cerrada aún para él mismo, está esperándonos por todas partes y viene a nosotros, sobre todo allí donde menos lo sospechamos.»[63]

---

[63] Heidegger, Martin: "Ciencia y meditación", en: *Conferencias y artículos*, ed. cit., p. 41. A este respecto, cfr. Heidegger, Martin: "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 111 (trad. cast. Helena Cortés; Arturo Leyte). Como reconoce el físico Heisenberg, debemos a los griegos el vigor de nuestra cultura, por tanto, la ciencia natural no debe desestimar la cultura humanística sino servirse de ella. "Son muchos los terrenos en los que se rastrean las huellas del origen común, que no es otro que el pensamiento griego". Heisenberg, Werner: *La imagen de naturaleza en la física actual*, Barcelona, Planeta, 1993, p. 54 (trad. cast. Gabriel Ferrater).

En nuestra opinión, desde el amanecer de la cultura europea hasta el universo de los cuantos, nada es comparable en trascendencia real a lo que supuso *decir/pensar* por vez primera la realidad de las cosas más elementales, por decirlo en términos de Parménides (cfr. 28 B 3 DK). En ese mismo momento nació un tipo de pensamiento racional, entendido como un saber *radical* sobre *ultimidades*, esto es, como un saber sobre la totalidad de lo ente, que busca destapar la verdad última de lo que las cosas son. Y ello, para *tenerse en pie* en el mundo y *saber a qué atenerse* en la vida.

Lo que se antoja como un quehacer enorme, inmoderado si se quiere, queda pronto atemperado si se nota que nos encontramos ante un saber incierto e inconcluso por definición. El filósofo se instala siempre en la provisionalidad y en la problematicidad, de suerte que el lema socrático *sólo sé que no sé nada*, que se tiene por punto de partida de la filosofía, se torna además destino y residencia. No se trata, por tanto, de alcanzar la plena sabiduría sino de adoptar una actitud juiciosa ante ella[64]. No se trata de reunir todos los conocimientos que una curiosidad insaciable pueda desear, sino tan sólo de asimilar aquellos que una persona prudente requiere para alcanzar la excelencia como ser humano.

No es de extrañar que Jaspers denominara a este fecundo periodo como «tiempo-eje» (*Achsenzeit*), en el que confluyen un conjunto de saberes en distintos lugares del planeta que han cimentado el decurso posterior de la humanidad:

> «En este tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-Tsé, aparecen todas las direcciones de la filosofía china […] en la India surgen las Upanishad, vive Buda,

[64] Cfr. Arana, Juan: "La incierta sabiduría del filósofo", en: *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber*, Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 38-41.

se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas […] en el Irán enseña Zaratustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal; en Palestina aparecen los profetas […] En Grecia encontramos al poeta Homero, a los filósofos –Parménides, Heráclito, Platón-, y a los trágicos– […] Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar se origina en estos cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en la India y en Occidente, sin que supieran unos de otros.»[65]

La novedad de esta época estriba en que el ser humano –desde diversas culturas que confluyen a pesar de estar alejadas unas de otras- se elevó a la conciencia de la totalidad de lo que hay, cuestionando el estatuto onto-epistémico de cuanto le rodeaba –amén del suyo propio-, lo que le permitió, al tiempo, desde la llamada de lo incondicionado, tomar conciencia tanto de lo que puede como de lo que le sobrepasa. Nótese que:

«En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal […] Por primera vez hay filósofos. Los hombres se atreven a considerarse como individuos. Pensadores eremitas y trashumantes en China, ascetas en la India, filósofos en Grecia, profetas en Israel, se corresponden unos con otros por mucho que se diferencien en creencias, contenido y constitución íntima. El hombre puede oponerse interiormente al conjunto del mundo. En sí mismo descubre el punto de partida desde el cual se alza sobre sí mismo y sobre el mundo. En el pensamiento especulativo, el hombre se

[65] Jaspers, Karl: "El tiempo-eje", en: *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980, p. 20 (trad. cast. Fernando Vela).

eleva al ser mismo que queda aprehendido, sin dualidad, al desaparecer la escisión del sujeto y el objeto y en la coincidencia de los contrarios.»[66]

Justamente, en nuestra cultura occidental la impronta del tiempo-eje aparece plasmada en la idea de λόγος, y en la posibilidad que el hombre tiene de participar de él. El λόγος es razón del orden universal para los filósofos, y es el *Verbum*, Dios mismo, para los cristianos. La comunidad en el λόγος es aquello que hace al hombre *animal racional*, según Aristóteles[67]. Se trata de algo que poseen todos los hombres pero que los trasciende a un tiempo, que no puede quedar apropiado por una persona, ni tampoco por una ciudad-estado, puesto que corresponde a la totalidad de los hombres que viven *despiertos*.

Ciertamente, hoy sabemos *más* que los griegos, pero esto se debe a que nos hemos propuesto saber *sobre menos*[68]. La filosofía nació con una vocación sinóptica. Su cometido siempre ha sido elaborar «mapas de la realidad», como reconoce Salvador Pániker, lo que puede comprobarse desde Platón y Aristóteles en adelante. No debe tener miedo, por tanto, a la comunicación con otros saberes siempre que esto no implique una pérdida de su especificidad, ni la abjuración del uso de la estricta razón por los sentidos apuntalada. La suerte de *transdisciplinariedad* que le concierne no desconoce la altura de los muros de la especialización, ni los logros a los que nos ha conducido; pero no se trata de buscar un principio unitario de todos los conocimientos (que no es posible ni acaso deseable), sino de aspirar a una

[66] Ibid., pp. 21-22.

[67] Cfr. Aristóteles: *Política*, Gredos, Madrid, 2002, I, 1, 1553a (trad. cast. Manuela García).

[68] Zubiri, Xavier: "Ciencia y realidad", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 64.

comunicación en lo esencial entre todos los saberes, entreverando los resultados de unas con los de otras, en las encrucijadas de la verdad, sobre la base de un pensamiento complejo[69].

Las grandes cuestiones siempre se renuevan sin dejar de ser las mismas, y tampoco encuentran respuestas acabadas o tajantes. Mas en este sistemático viaje de lo oscuro hacia lo claro se debe buscar la permeabilidad entre los saberes, no su desavenencia. Es un imperativo capital de nuestro tiempo, pues nos une a todos un mismo propósito: la persecución de lo real, que en última instancia es la de lo absoluto, aquello que se presiente aunque no esté presente ni sea ciertamente accesible por completo. Esto es lo que permite que la máxima lejanía pueda convertirse para nosotros en la máxima proximidad, también en el caso de Heráclito.

---

[69] Cfr. Pániker, Salvador: "Pensar la complejidad", en: *El País* (18-XI-2007). Cfr. "A propósito de un nuevo humanismo", en: *El País* (18-VI-2007).

Cap. 2.

«La filosofía de la naturaleza como horizonte.»

1. La física del siglo XX y sus consecuencias para la filosofía natural.

El ser humano ha estudiado la naturaleza desde diversos puntos de vista a lo largo de la historia. Sin menoscabo de los restantes, destacamos dos: desde un punto de vista *filosófico*, por un lado, hacer cuestión de lo natural supone –en esencia- asumir sin excepciones esa realidad *a la que pertenecemos*, desde la necesidad onto-epistémica y vital de comprenderla para *comprendernos*; desde un punto de vista *científico-técnico*, por otro lado, hacer cuestión de lo natural supone asumir una realidad *que nos pertenece*, con la intención de comprenderla para dominarla y transformarla según los deseos y necesidades del ser humano (o como reza el adagio positivista, «saber para prever y prever para proveer») [70].

No obstante, es preciso advertir que no se pretende elaborar en este apartado un estudio completo del concepto, objeto, método e historia de la

---

[70] Estas perspectivas han dado lugar a diversos modelos históricos, que, para no reiterar cosas de todos sabidas, nos limitamos a resumir de la mano de un estudioso autorizado como Collingwood: el "griego", el "renacentista" y el "moderno". En la idea griega, la naturaleza es concebida como un organismo, como una especie de animal racional que impone orden, desde el todo a las partes. En la idea renacentista, la naturaleza es una máquina de precisión, puesta en marcha por Dios, un "mecanismo de relojería" determinista, matemático e inalterable, donde todo lo que acontece tiene una razón previa y obedece a leyes necesarias. En la visión moderna, por último, la naturaleza ya no es concebida como un conjunto eterno y estático de sustancias, sino como un despliegue de procesos evolutivos e irreversibles, donde el tiempo y el devenir dejan de ser colaterales para convertirse en elementos ineludibles de la misma. Cfr. Collingwood, Robin G.: *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1945, pp. 3-37 (trad. cast. Eugenio Imaz, México, F.C.E., 1952). Para evitar equívocos, aclaramos que lo que el autor llama "renacentista" y "moderno" nosotros lo hemos llamado "moderno" y "contemporáneo", respectivamente.

philosophia naturalis. Esto sobrepasa el propósito de nuestro trabajo y nos desvía del tema principipal del mismo. Nos limitamos, por tanto, a subrayar los presupuestos que subsisten en el intento humano de pensar la naturaleza de un modo racional. Este es el marco de nuestra vuelta a Heráclito. Pero tampoco se trata de presentar sin más los inicios de la disciplina, sino de intentar relacionarlos con las condiciones que reclama, desde nuestro punto de vista, una filosofía de la naturaleza *a la altura de los tiempos*.

La cuestión se complica si comenzamos por esto último, debido al carácter problemático de esta disciplina en el presente, sobre todo en lo que respecta a su objeto y a su propio estatuto, a medio camino entre la ciencia y la filosofía. Aunque esto se atenúa, si cabe, por su enorme vitalidad, que nace de una comunicación fluida con la ciencia natural:

> «Una filosofía de la naturaleza capaz de afrontar los desafíos del presente debe tener un carácter amplio e integrador, interdisciplinar, sin perder por ello su especificidad. Se trata de articular y destilar lo común a diferentes vías de trabajo, sin prejuicios: por un lado, hay que atender a los resultados de las diversas ciencias […] y a la vez componer visiones del mundo que no se reduzcan a eso; por otra parte […] elaborar hasta donde sea posible ciertas nociones transversales que permitan relacionar los diversos planos […] y, por último, es pertinente proyectar una plataforma para otro tipo de discursos, sean éticos, estéticos o políticos, sin reduccionismo […] Esa filosofía de la naturaleza escapa a cualquier etiqueta unilateral, contribuye a reconciliar ciencias naturales y humanas, y se define por ser dialógica e histórica.»[71]

[71] Cfr. Espinosa Rubio, Luciano: "Pensar la naturaleza hoy", en: *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 18 (2000), p. 327.

Lo que se busca, por tanto, es una disciplina capaz de acometer un estudio sistemático de la noción de *naturaleza* (compleja y multidimensional), que aporte una comprensión elemental de la materia, la vida y el universo, y permita la comunicación con otros planos que confluyen en ella (al hilo de diversos contextos históricos y culturales), dotándola de contenido y sentido para la vida.

Antes de continuar, por tanto, conviene elaborar un pequeño esbozo de la situación onto-epistémica de la que partimos al encuentro de Heráclito, para hacerla consciente, ya que la física del pasado siglo nos ha llevado a descubrir un *nuevo cosmos* y nos ha invitado a iluminar, en consonancia, un nuevo modo de pensar, lo que tiene consecuencias ineludibles para todos los demás ámbitos de la vida. Pero no se trata de estudiar al jonio en estas coordenadas, que no son suyas sino nuestras, sino de intentar encontrar algunas líneas comunes, que nos permitan recuperar su filosofía en el presente, aun constando las diferencias evidentes en métodos y lenguajes[72].

---

[72] Los físicos Heisenberg y Bohr consideran innecesario cerrar la mente a los problemas planteados por los filósofos antiguos, simplemente porque no se puedan expresar en un lenguaje más preciso. Siempre se puede obtener de sus ideas alguna intuición para responder los problemas que nos atañen. Es cierto que usualmente son palabras oscuras, frente a la claridad analítica de la ciencia, pero ¿quién nos dice que tengamos que bucar la verdad en lo claro –como pretendían los positivistas- y no en lo oscuro -que desechaban-? Ambos comparten un verso de Schiller: "la verdad habita en las profundidades" y reconocen que en la historia del pensamiento humano, los desarrollos más fecundos nacen de la intersección de corrientes de ideas. Cfr. Heisenberg, Werner: "La verdad habita en las profundidades", en: Wilber, Ken (Ed.): op. cit., pp. 63-65. Sirva como ejemplo la visita de N. Bohr a China (1937), estando ya elaborada su interpretación de la teoría cuántica, donde quedó impresionado por la idea ancestral de la unidad de los opuestos (yin/yang), de modo que al ser condecorado con la *Elefantordenen* danesa (1947) eligió para su blasón el símbolo del Tai Chi, junto con el lema *contraria sunt complementa*.

1.1. Horizonte ontológico: un *nuevo* cosmos.

Lo primero que hay que destacar es el enorme contraste que se produjo respecto a la visión moderna del mundo. Se pasó en unas pocas décadas de la creencia en que el *fin de la física* estaba próximo, a la constatación de que *apenas* estábamos iniciando el conocimiento posible sobre el cosmos. En la Modernidad la ciencia reveló los los números y las relaciones que ajustaban el orden del universo. Esto se llevó a cabo utilizando un método sólido que emparejaba por vez primera las matemáticas y la experimentación, lo que permitió alcanzar un conocimiento completo y unificado de la naturaleza (de modo que el ser humano se encontrara en ella «como en casa»)[73].

Las principales características de este método son el reduccionismo y el mecanicismo, que permiten una mayor simplicidad y capacidad de predicción a la hora de explicar los complejos procesos de la naturaleza, aunque desterrando de este ámbito todo lo que no se deje racionalizar. Como consecuencia, se llevó a cabo la separación de los diferentes elementos que la integran, considerándolos desde la independencia y la autonomía, entre sí y respecto al entorno. Este programa racionalista de matematización de la experiencia, por tanto, se llevó a cabo por medio de un proceso de abstracción a partir de una serie de postulados clásicos, de todos conocidos,

---

[73] Cfr. Gadamer, Hans-Georg: "Die griechische Philosophie und das moderne Denken", en: *Gesammelte Werke 6*, "Griechische Philosophie II", Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 4. Los cambios que trajo consigo esta nueva cosmovisión son comparados por Carmen Mataix con el paso de una visión "platónica" (estática e inmutable) del universo a otra "aristotélica" (dinámica y compleja). Cfr. Mataix, Carmen: "El giro de la nueva ciencia: de Platón a Aristóteles", en: *Revista de Filosofía*, vol. VII, nº 12 (1994), p. 435.

que prescriben la correcta descripción de la naturaleza: la continuidad de las conexiones causales, el representacionismo pictórico, la independencia de las propiedades dinámicas y cinemáticas, el isomorfismo entre los niveles descriptivos, el ideal de descripción física, de observación, de objetividad y de determinismo o predictibilidad causal[74]. En definitiva, el *marco clásico* supone una descripción objetiva, capaz de definir el objeto por una serie de cualidades propias, independientes del observador y del proceso de observación. Se trata de lo que Bohr ha denominado el «marco de la causalidad», cuya principal característica es ofrecer un ideal descriptivo que posibilita la predicción causal de todos los fenómenos naturales:

> «Ante todo, los principios de la mecánica newtoniana significan un esclarecimiento trascendental del problema de causa y efecto, que permite, partiendo del estado de un sistema físico definido en un instante dado mediante magnitudes medibles, predecir su estado en cualquier instante posterior. Se sabe que este tipo de descripción determinista, o causal, condujo al concepto mecánico de la naturaleza y vino a representar un ideal de explicación científica en todos los dominios del conocimiento.»[75]

La naturaleza, en suma, desvelaba un orden uniforme, legislable y humanamente accesible, en el que las cosas no podían suceder de un modo distinto al que de hecho lo hacían[76]. Como consecuencia, la mayoría de los

---

[74] Cfr. Cadenas Gómez, Yolanda: *Epistemología, ontología y complementariedad en Niels Bohr*, Madrid, Universidad Complutense, Tesis doctoral, 2004, p. 25.

[75] Bohr, Niels: “Unidad del conocimiento”, en: *Física atómica y conocimiento humano*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 85 (trad. cast. Albino Yusta).

[76] Cfr. Morin, Edgar: “La relación ántropo-bio-cósmica”, en: *Gazeta de Antropología*, 11-01 (1995), p. 1 (trad. cast. José L. Solana).

físicos se atuvo a la teoría del determinismo universal, porque les aseguraba *a priori* que el mundo era inteligible y que valía la pena esforzarse en comprenderlo[77].

Esta *revolución*, como es sabido, tomó cuerpo en el s. XVII a través de personajes como Copérnico, Kepler, Descartes, Galileo, Leibniz o Newton. Es justo reconocer que pocos hechos tienen tanta trascendencia como el despunte de la ciencia moderna a la hora de hacer recuento de los momentos más eminentes de la historia de la humanidad. Pero esto no quita para que se reconozcan también sus limitaciones. No se trata de que el *corpus* newtoniano deje de tener validez de la noche a la mañana. Lo que sucede es que se limitan sus pretensiones y su ámbito de aplicación fiable, de modo que, en adelante, sólo se encuentra equilibrio, estabilidad y capacidad efectiva de predicción en la «escala-media» (*middel-scale*), sita entre los dos abismos que revelaron la *mecánica cuántica* y la *teoría de la relatividad*. Estas dos teorías nos han enseñado que *más allá* de *lo-que-está-en-el-medio* existen *otros mundos*, en los que los elementos que componen nuestro mundo fenoménico se diluyen a pequeña escala, o bien se desvanecen a gran escala[78].

Es preciso subrayar que la visión clásica comenzó a ser cuestionada desde la propia física, a partir de Einstein, quien pronto comprendió que la mecánica clásica, como base de una descripción física completa de la naturaleza, era insuficiente. Con Einstein, el universo mismo se disolvió como

---

[77] Esta obsesión por eliminar hasta el último resquicio de riesgo en el ámbito epistemológico contrasta fuertemente con las condiciones habituales en las que se desarrolla la existencia humana, que casi siempre fluctúa entre la certeza y la perplejidad. Cfr. Arana, Juan: "Física y metafísica del azar", en: *Anuario Filosófico*, 30 (1997), p. 179.

[78] Cfr. Morin, Edgar: *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 235 (trad. cast. Ana Sánchez).

unidad-cósmica, para expandirse ilimitadamente como *espacio-tiempo*. En él operan cuatro fuerzas fundamentales (gravitatoria, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil) que la ciencia desde entonces trata de ajustar (sin olvidar los logros de Newton o Maxwell a este respecto)[79].

A pesar de todo, tal era su querencia por el determinismo que la diversidad completa de *casos* y *cosas* del universo continuaba reduciéndose a la unidad-simple del átomo. Como reconoce Luis Otero, los motivos que llevaron a Einstein a separarse del camino que tomaba la física cuántica hay que buscarlos en *profundas razones epistemológicas*: en su visión de la naturaleza y en el papel que juega la física en la representación del mundo, lo que no pretende empañar la enorme importancia de Einstein para la física del s. XX[80]. La teoría de la relatividad ensanchó nuestra comprensión del

---

[79] Cfr. Einstein, Albert: *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Madrid, Alianza, 1984, p. 18 (trad. cast. Miguel Paredes). Es sabido que Steven Weinberg, Sheldon Lee Glashow y Abdus Salam recibieron en 1979 el Nobel de Física por la unificación de las fuerzas electromagnética y nuclear débil ("modelo electrodébil"). Uno de los mayores retos de la física actual es la conjunción de la teoría de la relatividad general, que describe la fuerza de la gravedad, y la mecánica cuántica, que describe las restantes fuerzas elementales. Como ampliación, cfr. Salam, Abdus; Heisenberg, Werner; Dirac, Paul: *La unificación de las fuerzas fundamentales*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 63-87 (trad. cast. Alberto Luis Bixio).

[80] Cfr. Otero Carvajal, Luis E.: "Einstein y la revolución científica del siglo XX", en: *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 27 (2005), p. 35. No se olvide que: "El Viejo [Dios] no juega a los dados". Cfr. "Carta de Einstein a Born (4-XII-1926)", en: Einstein, A.; Born, M. y H.: *Correspondencia (1916-1955)*, México, Siglo XXI, 1973, p. 119 (trad. Félix Blanco). De la misma opinión es Planck: "Si uno tiene que elegir, el determinismo debe ser preferido en todos los casos al indeterminismo, por la simple razón de que una respuesta determinada a una cuestión será siempre más preciosa que una respuesta indeterminada". Planck, Max: *L'image du monde dans la physique moderne*, Genève, Gonthier, 1963, p. 24 (trad. fr. Cornelius Heim).

universo a escala cósmica; no menos que sus conjeturas sobre el efecto fotoeléctrico, a escala microfísica, que prepararon el camino de la venidera mecánica cuántica[81].

La relatividad y la física cuántica son dos teorías que han cambiado por completo nuestra visión del mundo en el pasado siglo. Ambas protagonizaron una suerte de *revolución silenciosa e inacabada* que minó las bases de la física clásica desde dentro y apoyadas por la experimentación. La teoría de la relatividad, por un lado, convulsionó nuestra concepción del espacio y el tiempo, que dejaban de ser entidades absolutas, inmutables e independientes, para convertirse en un continuo espacio-temporal de cuatro dimensiones, relativo, respectivo e inseparable, donde el campo gravitacional era interpretado como una consecuencia de la propia geometría del «espacio-tiempo». La mecánica cuántica, por otro lado, presagiaba una nueva interpretación de los fenómenos microscópicos, completamente ajena a la descripción clásica, e introducía por vez primera en la física un indeterminismo esencial. Las repercusiones filosóficas de estos dos grandes marcos conceptuales están lejos de ser analizadas en profundidad en el presente, e incluso parece aceptada una presumible incompatibilidad mutua a un nivel profundo. El contenido conceptual de ambas teorías fue ciertamente novedoso, antiintuitivo, cuando no paradójico, con unas predicciones no menos sorprendentes e inquietantes[82].

La naturaleza es relativista y es cuántica. Está claro que cuando tenemos objetos muy pequeños, moviéndose a velocidades cercanas a la de la

---

[81] Cfr. Dobado, Antonio: "Física de partículas y cosmología. Hacia una historia integrada del universo", en: Garrido, Manuel; Valdés, Luis M.; Arenas, Luis (Eds.): *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 753.

[82] Cfr. Ortín, Tomás: "Relatividad", en: Garrido, M.; Valdés, L. M.; Arenas, L. (Eds.): op. cit., pp. 724ss.

luz, es preciso ajustar la relatividad con la mecánica cuántica[83]. El resultado son las «teorías cuánticas de campos relativistas» que describen las partículas elementales y sus interacciones fuerte y electrodébil. La primera, es sabido, mantiene unidos a los constituyentes del núcleo atómico –también a los constituyentes de los constituyentes, los *quarks*- y sólo actúa a estas escalas microscópicas. La segunda, por su parte, es una única interacción que se manifiesta de dos maneras distintas: como interacción nuclear débil, responsable de la desintegración de ciertos núcleos atómicos y que sólo actúa a escalas microscópicas; y como interacción electromagnética, que actúa también a escalas macroscópicas entre objetos cargados. Sin duda la descripción unificada de estas interacciones ha sido uno de los logros más altos de la física teórica del s. XX.

La ciencia moderna, en suma, siempre ha tratado de revelar la simplicidad matemática del orden escondido en la naturaleza, donde el átomo era el componente básico con el que nuestro universo estaba configurado. Hoy sabemos que a nivel subatómico todo es *indeterminación*. Al buscar el elemento último y la ley simple del universo, por tanto, la ciencia ha descubierto la complejidad del tejido microfísico y comienza a entrever la misteriosa complejidad del cosmos[84]. En los últimos 125 años, el universo atisbado por Copérnico, Kepler, Galileo y Newton se ha tornado una *ilusión*, con el consecuente debilitamiento de la idea de *realidad objetiva*. Esta idea,

---

[83] Por ejemplo, para estudiar la física del universo cerca de la "gran explosión" inicial, donde se estima que todo estaba concentrado en un volumen muy pequeño, con una elevada densidad de materia y energía, por lo que la fuerza gravitatoria tiene que estudiarse junto con el resto de fuerzas. Cfr. Weinberg, Steven: "La gran reducción de la física en el siglo XX", en: *Ciencias* 62 (2001), pp. 51-62 (trad. cast. Carlos López).

[84] Cfr. Morin, Edgar: *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984, p. 45 (trad. cast. Ana Sánchez).

por su parte, no se ha debilitado a causa de una noción de realidad aún no comprendida, sino en la transparencia matemática de una teoría que describe, no el comportamiento de las partículas elementales, sino nuestro conocimiento de dicho comportamiento[85].

Todos estos cambios han hecho que se pregunte Prigogine:

> «¿Qué es lo que no sé? Esta pregunta me hace pensar en otra que se puede considerar complementaria: ¿Qué es lo que sé? Mi respuesta está clara: muy poco. No digo esto por modestia excesiva, sino por una convicción profunda. Nos encontramos al final de esa era de la historia de la ciencia que se abrió con Copérnico y Galileo. Un periodo memorable, pero que nos ha dejado una visión del mundo demasiado simplista. La ciencia clásica destacaba los elementos de equilibrio, orden, estabilidad. Hoy vemos fluctuación e inestabilidad por todas partes. Estamos empezando a tomar conciencia de la complejidad intrínseca del universo. Esta toma de conciencia es el primer paso hacia una nueva racionalidad, pero sólo el primer paso.»[86]

Desde Newton, en conclusión, las ciencias de la naturaleza han experimentado una transformación conceptual enorme: a partir de una visión es-

---

[85] Cfr. Heisenberg, Werner: op. cit., p. 12.

[86] Cfr. Prigogine, Ilya: "Q´est-ce qu´on ne sait pas?, en: *Premières rencontres philosophiques de l' UNESCO*, Paris (1995), en: http://www.unesco.org/phiweb/uk/1rpu/nobel/presnobel/.html. El camino de esta "nueva racionalidad" lo han preparado los físicos del s. XX. Se echa en falta en la filosofía una revisión tan profunda de los fundamentos de la propia disciplina desde dentro. Popper habló del paso del universo "reloj" al universo "nube", lo que evoca el paso del mecanicismo determinista a una concepción esencialmente abierta e indeterminada. Cfr. Popper, Karl: "Sobre nubes y relojes", en: *Conocimiento objetivo*, Barcelona, Tecnos, 2005 (trad. cast. Carlos Solís).

tática del *mundo*, concebido de un modo mecánico en su curso, se ha configurado en el último siglo una imagen dinámica del *universo*, en la que se constata su evolución hacia sistemas cada vez más complejos, en los que orden y desorden, sujetos no obstante a leyes, permiten la emergencia de la pluralidad[87]. Por tanto, al tiempo que nos alejamos del *viejo mundo*, nos aparece ante nuestros ojos un *nuevo universo*, de procedencia incierta, destino desconocido y dimensiones inconmensurables.

1.2. Horizonte epistemológico: un *nuevo* modo de pensar.

Todos estos cambios precisan –en consecuencia- una renovación de las coordenadas mismas de nuestro pensamiento, así como el abandono de ciertos hábitos adquiridos en el curso de la historia. Se necesita, por tanto,

---

[87] Cfr. Kanitschneider, Bernulf: *Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur*, Darmstadt, Wissenschaftlige Buchgesellschaft, 1993, p. 254. "La razón que promueve el mecanicismo es una razón escandalosamente incompleta […] se está echando en falta una razón ecológica, una razón compleja, la misma quizás que Edgar Morin se aventura a esbozar". San Miguel de Pablos, José L.: "La naturaleza, ¿viva o muerta? Un debate secular", en: *Thémata*, 38 (2007), p. 273. La lección que nos ha dado el s. XX es que tanto el universo como el hombre conjugan una multitud de aspectos encontrados, sin dejar de poseer una armonía que merece la pena intentar atrapar. En verdad, es tan nocivo para el saber el reduccionismo extremo como su contrario. Ambos comparten la simplicidad de la receta que tratan de aplicar, la obsesión de creer que una cuestión tan intrincada como ésta se puede resolver tajantemente. Se trata de permitir a la realidad que nos sorprenda de continuo pero sin dejar que nos desconcierte por completo. Cfr. Arana, Juan: "Unidad y diversidad del saber en los umbrales del siglo XXI", en: *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber*, ed. cit., pp. 115-118.

una «nueva voluntad de inteligencia»[88]. La tarea es a la vez capital e incierta, pero esto es lo que debiera movilizarnos:

> «Tenemos que comprender que la renovación se juega hoy no tanto en el terreno de las ideas buenas o verdaderas, opuestas en su lucha a vida o muerte a las ideas malas y falsas, sino en el terreno de la complejidad del modo de organización de las ideas. La salida de la […] prehistoria del espíritu nos exige pensar de forma radicalmente compleja.»[89]

Un pensamiento que se quiera *a la altura de los tiempos* no puede desestimar la cosmovisión que nos ha legado el pasado siglo. La física ha impugnado los principios teóricos que cimentaban la visión del mundo moderna, pero se ha pasado sobre este hecho como *de puntillas*. No cabe duda de que la tarea que se le impone a nuestro tiempo es la de aprender a desenvolverse con acierto en todos los dominios de la vida, sobre la base de esta nueva situación[90].

Esto no significa que se utilicen las matemáticas en contextos donde no proceda, tampoco que se intente convertir en *ciencia natural* disciplinas que no lo son –ni tienen por qué serlo-. No se trata de tomar la bata y el microscopio, sino de convenir que no se puede hacer filosofía en el s. XXI sin tener *los pies en el suelo*, es decir, sin una mínima base empírica, ni usando conceptos *atómicos* para responder a cuestiones *moleculares*.

---

[88] Cfr. Espinosa Rubio, Luciano: "Por una nueva voluntad de inteligencia", en: VV. AA.: *Problemas fundamentales del conocimiento*, Salamanca, SCLF, 1993, pp. 131-139.

[89] Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 244 (trad. cast. Ana Sánchez).

[90] Cfr. Heisenberg, Werner: op. cit., p. 20.

Igualmente, no se pueden pensar problemas *nuevos* con métodos *viejos*. Hoy no se puede hablar sobre la naturaleza, el hombre o la vida únicamente desde la tradición, la simple introspección o la propia experiencia existencial, por no hablar de la asistencia de las musas. Los que nos dan que pensar, desde los griegos hasta el presente, permanecieron siempre atentos a la ciencia de su momento, sin descuidar por ello la puesta en conceptos de su *circunstancia*, ni el pensamiento de los que les precedieron en la filosofía.

Como apunta Ramón Rodríguez, la filosofía contemporánea puede dividirse en dos tipos fundamentales: el de las filosofías que toman la ciencia como el objeto esencial de su reflexión y el conocimiento científico como modelo cognoscitivo, al que tratan de aproximarse (son así filosofías de la ciencia o filosofías científicas); y el de las que creen que en la misión de comprender el mundo la filosofía tiene su sitio propio (al lado, con o contra las ciencias) y su forma específica de reflexión; es decir, que posee una autonomía originaria, lo que no significa una posición de competencia o recelo hacia la ciencia. Nótese que, en ambos casos, la ciencia es un punto de referencia para la filosofía, le guste o no[91].

Una filosofía que no conozca los resultados de la ciencia, por tanto, es una filosofía que no responde a todos los retos de su tiempo. No se trata, por supuesto, de que lo haga desde la tecnicidad de los científicos. Esto sería imposible y ya no sería filosofía, sino repetición; «ciencia, pues, de lo complejo; filosofía, por tanto, de la complejidad.»[92]

---

[91] Cfr. Rodríguez, Ramón: "Las paradojas de una filosofía mundana", en: op. cit., pp. 151-152.

[92] Pérez de Laborda, Alfonso: *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 157.

La filosofía no habrá de ser una filosofía científica, pero sí habrá de tomarse al menos la molestia de no cerrarse a lo que las ciencias nos dicen sobre la naturaleza, ni a la complejidad que destapan de continuo sobre el estatuto ontoepistémico de lo real. Esto se evidencia especialmente en las disquisiciones que provoca la física cuántica, invadida por cuestiones sobre la naturaleza de la realidad, el proceso de medición-observación, el indeterminismo, etc. Este estado de cosas no implica simplemente el abandono de la hipótesis determinista por la idea de que el comportamiento de la naturaleza obedece a modelos probabilistas. También pone en cuestión las nociones clásicas de *realidad* y *localidad*, y hace del acto de medición algo de suyo enigmático, por cuanto muestra que toda interacción entre el *sistema-objeto* y el *sistema-aparato-de-medida* modifica de manera irreversible e impredecible el estado del *sistema-objeto* después de la medida[93]:

[93] Cfr. Chevalley, Catherine: "Física cuántica y filosofía", en: *Revista de Filosofía*, vol. VII, nº 12 (1994), pp. 28ss (trad. cast. Juan Antonio Valor). Para una visión distinta pero interesante del tema, que relaciona la nueva física con los postulados básicos del budismo, cfr. Dalai Lama: *El universo en un solo átomo*, Barcelona, Grijalbo, 2006, pp. 55-89 (trad. cast. Arsi Samata). La doctrina budista clásica constata que todo es transitorio e inconsistente, siendo ésta la causa fundamental del sufrimiento. La mecánica cuántica, opina el Dalai Lama, explica la materia microfísica (el fondo verdadero de las cosas) como un fluir inconsistente muy semejante al que defendía la doctrina del budismo mahayana, con una idea del "vacío" como fondo y origen de las cosas. "La naturaleza paradójica de la realidad, tal como la revelan la filosofía budista del vacío y la física moderna, representa un gran desafío a los límites del conocimiento humano […] El problema filosófico al que se enfrenta la física a la luz de la mecánica cuántica es si la noción misma de la realidad –definida en términos de unos constituyentes esencialmente reales de la materia- resulta sostenible. Lo que la filosofía budista del vacío puede ofrecer es un modelo coherente de comprensión de la realidad que no es esencialista". Ibid. pp. 88-89.

> «A la tarea de racionalizar la naturaleza desde la ciencia en modo alguno le son ajenas cuestiones de carácter epistemológico. Con la incorporación de los micro-fenómenos la experiencia se amplia a órdenes de cosas que no son directamente observables, no sólo a causa de su tamaño, sino sobre todo debido a la imposibilidad radical de acceder a ellos sin que interactúen de manera incontrolable con los instrumentos de observación. Esto trae dos consecuencias inmediatas: por un lado, la imposibilidad de seguir hablando de la realidad física independiente de los sujetos; por otro lado, la imposibilidad de hablar de objetividad en la descripción de la naturaleza por medio de procedimientos físicos de observación y medida.»[94]

La cuestión que se le presenta hoy a la filosofía, por tanto, es la de reconocer qué hábitos de pensamiento suponen un obstáculo. No se trata de obstáculos *externos*, como la complejidad o la fugacidad de los fenómenos, ni tampoco de obstáculos *internos*, como la debilidad de los sentidos o la razón. En el mismo acto de conocer encontramos, por una especie de necesidad funcional, inquietudes, remontadas y estancamientos:

> «El conocimiento de lo real es una luz que proyecta siempre sombras en alguna parte. Nunca es inmediato y pleno. Las revelaciones de lo real son siempre recurrentes. Lo real no es nunca lo que podríamos pensar, sino lo que hubiéramos debido pensar […] Volviendo sobre un pasado de errores, encontramos la verdad en un verdadero arrepentirse intelectual.»[95]

Lo que produce esta situación de *estancamiento*, por tanto, no es un problema de competencias, sino el deseo de sustraerse a los propios erro-

---

[94] Rioja, Ana: op. cit., p. 257.

[95] Bachelard, Gaston: *Epistemología*, Barcelona, Anagrama, 1973, pp. 187-188 (trad. cast. Elena Posa).

res: a la necesidad de evolucionar con los tiempos, por parte de la filosofía, y a la necesidad de no ignorar todo aquello que presente un aspecto *metafísico*, por parte de la ciencia, como si problematizar el origen del universo, la materia o la vida no fueran cuestiones *de suyo* metafísicas[96]. Existe en la naturaleza humana –lo dijo Kant con tino- una inclinación metafísica irrestricta, que nos impele a plantearnos esas cuestiones, a sabiendas de que sobrepasan la capacidad de la propia razón:

> «La razón humana tiene un extraño destino en un género de conocimientos: es inquietada por cuestiones que no puede evitar, pues le son impuesetas por la naturaleza de la razón, pero que por otra parte tampoco puede contestar, dado que superan la capacidad de la razón humana.»[97]

Una filosofía que no escuche lo que la ciencia tiene que decir sobre la naturaleza es limitada, pero también lo es una ciencia que pretenda cuestionar lo natural sin reflexionar sobre las implicaciones filosóficas que eso conlleva[98]. Las auténticas cuestiones filosóficas, sostuvo M. Heidegger, son

---

[96] Cfr. Mosterín, Jesús: *Ciencia viva. Reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa, 2001, pp. 38-39.

[97] Kant, Inmanuel: op. cit., A VII, p. 7.

[98] Como señala Hegel (*Werke*, t. II, pp. 53-54): “Es especialmente necesario que se haga del filosofar un asunto serio […] Tal parece como si fuese precisamente la carencia de conocimientos y de estudio lo privativo de la filosofía y como si ésta terminase donde aquéllos comienzan. Se la considera con frecuencia como un saber formal, carente de contenido, y falta mucho para acabar de comprender que [...] las otras ciencias, por mucho que intenten razonar sin el auxilio de la filosofía, jamás llegarán a poseer, sin ésta, vida, espíritu ni verdad”. El texto está sacado de la selección que hace Ernst Bloch en su obra: *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, México, F.C.E., 1982, p. 112 (trad. cast. Wenceslao Roces).

aquellas que incluyen en la pregunta a aquel que pregunta, puesto que, «en un sentido absolutamente esencial, metafísica es física, es decir, un saber sobre la φύσις (ἐπιστήμη φυσική).»[99]

¿En qué consiste pues la *nueva alianza* entre ciencia y filosofía? Por lo pronto, parecen acabarse los ámbitos reservados: cuando se piensa sobre la ciencia, sus fundamentos, sus procedimientos o la validez de sus simplificaciones se está ya inmerso en pleno campo filosófico[100]. En este sentido, el científico que desprecia la filosofía o el filósofo que desprecia la ciencia, obedecen ambos al mismo apetito por la disyunción, que reduce entre sí los distintos planos de lo real y separa lo que en esencia no son más que aspectos complementarios de una misma y múltiple realidad.

2. Heráclito y la filosofía natural actual.

2.1. ¿Vuelta a los presocráticos?

Con el despunte de la ciencia moderna se le concedió a la ciencia el predominio en el discurso con sentido sobre lo natural, relegando a la filosofía al estudio de lo *sobre-natural*. La intención de fondo es la de someter

---

[99] Heidegger, Martin: "Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, Aristóteles, *Física* B1", en: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, §241, p. 201 (trad. cast. Arturo Leyte; Helena Cortés).

[100] Cfr. Pérez de Laborda, Alfonso: *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, ed. cit., p. 156. La ciencia tiene que ver con el descubrimiento de la verdad tanto como la filosofía, y cuando se ha pretendido lo contrario ha sido malo para ambas. Cfr. Arana, Juan: "¿Tiene algo que ver la ciencia con el descubrimiento de la verdad?", en: *El caos del conocimiento*, ed. cit., p. 70.

lo múltiple a lo único, lo cambiante a lo permanente. Pero la idealidad de la visión moderna del mundo, como hemos visto, se ha mostrado reductora e insuficiente en el pasado siglo, necesaria quizá en su momento, pero en desacuerdo con el tiempo presente. La ciencia nos ha enseñado nuevos caminos para conocer la naturaleza, que revelan la *complejidad* con la que opera en todos los niveles (*procesos irreversibles*, *caos determinista*, *fractales*, *rupturas de simetría*, *dinámica no-lineal*, etc.); esto fue acompañado de una *crisis* epistemológica que obligó a modificar numerosos conceptos clásicos. Todo esto ha hecho, opina Pérez de Laborda, «que estemos hoy mucho más cerca de las interrogaciones que se planteaban los presocráticos.»[101]

Nos une con ellos el sentimiento radical de pasmo y extrañeza ante el cosmos, sin olvidar el retorno de la naturaleza como tema central de la reflexión filosófica. Si bien hemos de aclarar de antemano que no se trata de elaborar un inventario de temas puntuales del presente que puedan tener un eco en la filosofía presocrática. Se trata de otra cosa, de reconocer los presupuestos epistemológicos de los que parte nuestra vuelta al pasado, para ir al fondo mismo de la cuestión, en la medida en que nos proponemos sintetizar en un solo aspecto todos los relativos a la actualidad de la filosofía de Heráclito: en la pujanza de su concepto de *naturaleza*.

Como reconoce Morin, la concepción newtoniana de un universo mecanicista, transido por un orden absoluto, ha sido sustituida por la de un cosmos *auto-organizador*, secuela de la *dialógica* compleja entre orden, desorden e interacción; por otra parte, las nociones de ecosistema y de biosfera dibujan una nueva imagen de la naturaleza, cercana al hilozoísmo de los milesios. El mundo material ya no es concebido como una *máquina* de

---

[101] Cfr. Pérez de Laborda, Alfonso: *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, ed. cit., p. 156. A este respecto, cfr. Conche, Marcel: "Le retour de la philosophie à son essence grecque", en: *Présence de la nature*, Paris, PUF, 2001, pp. 15-26.

precisión sino como un todo *orgánico*, cuyos componentes se definen por sus interrelaciones. Al mismo tiempo que el universo se torna desconocido, a medida que avanza la exploración espacial, asistimos a la vuelta de una naturaleza cercana, nutricia, que envuelve al hombre a la vez que está en su interior, que, de la mano de la ciencia ecológica, se ha provincializado, en comparación con la antigua naturaleza cósmica, y que se autorregula de un modo inmanente como indica la *hipótesis Gaia* de James Lovelock[102]:

> «Por eso, en este cosmos […] reencontramos una Patria, el planeta Tierra, hábitat de nuestra errancia; reencontramos una Matria, la Biosfera, a la que estamos vinculados por una simbiosis orgánica de la que tomamos cada vez más conciencia.»[103]

En consecuencia, tenemos que aprender a vivir en el *claroscuro*, con lo incierto; tenemos que asumir esa dimensión inmanente al universo, a la materia, a la vida, a la razón, esto es, el *misterio*. Estamos destinados a la errancia pero no al error, ni a la ilusión. Tenemos destellos de lucidez, mo-

---

[102] La "hipótesis Gaia" sostiene que la vida tiene la capacidad de moldear y perfeccionar las condiciones de la Tierra. Lejos de llegar a ser lo que es para poder estar habitada, la Tierra llegó a ser lo que es justamente por estar habitada. En suma, la vida ha sido el medio y no el fin para el desarrollo y la autorregulación de la Tierra. Cfr. Lovelock, James: "Gaia. Un modelo para la dinámica planetaria y celular", en: Thompson, William. (Ed.): *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, 1989, pp. 80-94 (trad. cast. Carletto Carbó; D. James Clark). Como ampliación, cfr. Lovelock, James: *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford, University Press, 1979 (trad. cast. Alberto Jiménez, Madrid, Hermann Blume, 1983).

[103] Morin, Edgar: "La relación ántropo-bio-cósmica", ed. cit. pp. 3-7. Cfr. Morin, Edgar; Kern, Anne Brigitte: *Tierra-Patria*, Barcelona, Kairós, 1984, pp. 199ss. (trad. cast. Manuel Serrat).

mentos de libertad, a pesar de todas esas servidumbres, pero también gracias a ellas[104]. Nuestra comprensión del cosmos, lo dijo Aristóteles con tino, es un rastreo sin término ni detención, un «saber que se busca» (ζητουμένη ἐπιστήμη)[105], de suerte que cada vez que se amplían los límites de la *luz*, se mueven con ellos –en justa medida- los de la *oscuridad*. En verdad sabemos más que nunca sobre la naturaleza o el hombre, pero aún desconocemos lo esencial, acaso porque el *cómo* no tiene tanto calado como el *porqué*. Esta es –según Zubiri- la paradoja de nuestra situación intelectual: cuanto más sabemos sobre el universo tanto más desconocemos[106]. El universo es complejo, la relación entre materia-vida-pensamiento problemática, pero al menos sabemos, desde la primera mitad del s. XX, que no somos meros espectadores de una escena ajena, eterna e inmutable, sino copartícipes de un proceso evolutivo en devenir, de complejidad creciente e irreversible temporalidad, que nos cobija al tiempo que nos sobrepasa[107].

---

[104] Cfr. Morin, Edgar: *El método V. La humanidad de la humanidad*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 317 (trad. cast. Ana Sánchez).

[105] Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., K, 1-2, 1059b 4-1060a 5. La fórmula es equívoca porque no se sabe si se refiere al contenido de la filosofía o al tipo de saber que la conforma. Cfr. Zubiri, Xavier: "La idea de filosofía en Aristóteles", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, p. 102.

[106] Sólo tres momentos de la historia pueden compararse al presente en trascendencia epistemológica (los relativos al desarrollo de la metafísica griega, la religión cristiana y la ciencia moderna); pero nunca la incertidumbre ha estado tan presente como ahora en la tarea del intelectual, de la mano de los resultados de la ciencia de nuevo cuño, que tienen consecuencias para todos los campos del saber, y para la propia vida. Cfr. Zubiri, Xavier: "Nuestra situación intelectual", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, loc. cit., p. 5. Cfr. Heisenberg, Werner: op. cit., p. 5.

[107] Cfr. Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle: op. cit., p. 271. Cfr. Gil Ortiz, José M.: *Universo y naturaleza*, Madrid, Sirius, 2007, p. 171.

No parece del todo descabellado admitir que habitamos un universo más próximo a los altibajos de los dramas shakespearianos que a la minuciosa precisión de los tratados newtonianos. Sin duda hemos asistido al nacimiento de *un nuevo cosmos* y lo cierto es que nos encontramos siquiera en uno de los estadios iniciales del conocimiento posible sobre el mismo, tanto a nivel subatómico como cosmológico. Tradicionalmente, se ha pensado que el conocimiento tenía un punto de partida y un término, pero hoy sabemos que el conocimiento es una aventura en espiral, que tiene un punto de partida histórico pero que no tiene fin[108].

Pascal estuvo muy acertado al augurar que el hombre estaba situado entre *la nada* y *el todo*. En su opinión, nuestro mundo no es más que un minúsculo pormenor en la inmensidad del universo. En consecuencia, nuestros intentos de comprenderlo no dan a luz sino *átomos* al precio de la realidad de las cosas[109]. No es preciso añadir mucho más. Tomando como referencia la astrofísica, nuestra pequeñez queda patente al cotejarnos con un cosmos inmenso, que se expande a través de miles de millones de años luz. Lo mismo sucede –pero en sentido contrario- si tomamos como referencia el mundo subatómico, puesto que estamos constituidos por miles de millones de partículas interconectadas, elaboradas en el laboratorio cósmico prebiótico.

Este universo, nacido de un suceso inefable que ha creado la materia, la luz, el espacio y el tiempo, tal y como nosotros los entendemos, está determinado por un proceso dialógico entre *orden y desorden* de resonancia

---

[108] Cfr. Morin, Edgar: "La epistemología de la complejidad", en: *Gazeta de Antropología*, 20-02 (2004), p. 1 (trad. cast. José L. Solana).

[109] Cfr. Pascal, Blaise: *Pensamientos*, Barcelona, RBA, 2002, I, 1, § 84, pp. 41-43 (trad. cast. Juan Domínguez). Para una formulación más reciente de esta idea, cfr. Jaspers, Karl: "Historia y cosmos", en: *Origen y meta de la historia*, ed. cit., p. 306.

heraclítea. En palabras de Morin, nuestro cosmos «se construye al destruirse y se destruye al construirse», por medio de un proceso de *auto-organización* constante donde interactúan un *desorden* ubicuo y unos pocos *pero* certeros principios de orden[110].

La propia historia humana no hace sino evocar la historia cósmica, donde unos elementos *viven de la muerte de otros* para subsistir, como había enunciado Heráclito (cfr. 22 B 76 DK). Las estrellas, por ejemplo, viven de su muerte, alimentándose del *fuego* que nace en sus entrañas (que las hace vivir a la vez que las consume). Los ecosistemas viven de la regeneración sistemática de sus componentes, a través del intercambio constante de materia y energía con el medio. Lo mismo ocurre con nosotros, que vivimos de la regeneración permanente –por su muerte - de nuestras células y moléculas. Y con nuestras sociedades, que viven de la muerte de las viejas generaciones, al tiempo que se educa a las nuevas[111].

He aquí, pues, la *nueva alianza* entre el hombre y la naturaleza, que recuerda sin duda las elucubraciones de los primeros filósofos. En esta misma línea, señaló Popper en un artículo clásico sobre los presocráticos la necesidad de volver a ellos para «encontrarnos con nosotros mismos», invitando a la ciencia a retomar el problema básico de estos pensadores, que no es otro que «entender el mundo en que vivimos y, en consecuencia, a nosotros mismos –puesto que somos parte del mundo-.»[112]

---

[110] Cfr. Morin, Edgar: *El método V. La humanidad de la humanidad*, ed. cit., p. 31.

[111] Cfr. Morin, Edgar: *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, ed. cit., pp. 418-421. Cfr. Morin, Edgar: *El método VI. Ética*, Madrid, Cátedra, 2006 p. 38 (trad. cast. Ana Sánchez).

[112] Popper, Karl R.: “Back to the Presocratics”, en: Furley, D.J.; Allen, R.E. (Eds.): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I: “The Beginnings of Philosophy”, London, Routledge& Kegan Paul, 1970, p. 130.

¿Acaso no es elocuente el hecho de que las cuestiones básicas que han entretejido la filosofía occidental, tales como *Naturaleza*, *Razón*, *Hombre*, *Dios*, etc., se encuentren en los presocráticos reunidas como elementos de una misma sospecha? La filosofía es siempre *nueva*, paradójicamente, porque vuelve siempre sobre las *mismas* cuestiones, que son perennes, aunque se extraviarían de no ser sometidas a una revisión constante. No se olvide que lo importante no es tanto el acierto de las respuestas como la radicalidad de las inquisiciones, que sin duda iniciaron el camino del saber filosófico en Occidente.

2.2. Algunos *puentes* entre Heráclito y nuestro horizonte.

Presentamos, por último, algunos nexos centrales de la filosofia natural actual que constituyen el trasunto de nuestra vuelta a Heráclito, aunque constatando las diferencias obvias de lenguajes y perspectivas[113]:

1.- *Complementariedad*. Trabajando en su modelo atómico, el físico Niels Bohr se encontró con un problema: la materia se presenta bajo dos aspectos mutuamente excluyentes, uno ondulatorio, otro corpuscular. Lo solucionó por medio del *principio de complementariedad*, presentado en el *Congreso de Volta* (1927) –aunque no definido de una forma explícita-, según el cual: en los fenómenos subatómicos, las partículas elementales manifiestan las dos propiedades a la vez, aunque bajo conceptos distintos, por lo que, para comprender los he-

[113] Sobre los nexos que articulan la filosofía natural en el presente, cfr. Espinosa Rubio, Luciano: "Pensar la naturaleza hoy", ed. cit., pp. 332-343.

chos subatómicos, son necesarios ambos modelos teóricos. Una consecuencia epistemológica general de este *principio* es que lo contradictorio es complementario (*contraria sunt complementa*), pues supone pensar unidos dos aspectos lógicamente incompatibles de un fenómeno, si se busca una descripción completa del mismo[114]. La solución de Bohr, por tanto, mantiene la tensión en la contradicción, sin relegar uno de los polos en litigio en beneficio del otro. La semejanza de este planteamiento con la *armonía de los contrarios* de Heráclito es evidente, cuyo *ensamblaje* depende de la propia tensión y de la *estabilidad dinámica* que posibilita (cfr. 22 B 51 DK; B 80 DK).

2.- *Relacionalidad*. Se trata del plano más básico y conocido: apela tanto a la constitución relacional de cada individuo, como a la relacionalidad general de lo existente en cuanto totalidad. Así entendida, la relación es un constitutivo intrínseco de los entes, un trascendental, tanto desde su consideración esencial *ad intra*, como desde su consideración correlacional *ad extra*, en tanto que pone a cada ente en relación con los demás. Heráclito señaló igualmente que la naturaleza se traba por medio de *conexiones* (συνάψιες, cfr. 22 B 10 DK). Volviendo al presente, señala Morin que un *cosmos*, con todas sus connotaciones, no puede sobrevenir sino por la separación y no puede existir sino en la *relación* entre lo que está separado[115]. También Zubiri, como es sabido, habló por extenso y de un modo más radical de la *respectividad* de lo real[116]. La relación, por tanto, indica al mis-

---

[114] Cfr. Rioja, Ana: op. cit., p. 270.

[115] Morin, Edgar: *El método VI. La Ética*, ed. cit., p. 35.

[116] Cfr. Zubiri, Xavier: "Respectividad de lo real", en: *Realitas*, III-IV (1979), pp. 13-43.

mo tiempo tendencia, respectividad, apertura y trascendencia, donde cada ente real tiene en su entraña más profunda la orientación hacia los demás entes y hacia lo real mismo –siendo dicha orientación «hacia otro» (*ad aliud*) y no «en otro» (*in alio*)-.

2.- *Complejidad*. El pensamiento de lo complejo es uno de los temas más relevantes de la filosofía de la naturaleza actual. Se trata de un cambio cualitativo en la forma misma de pensar, basado en un enfoque poliscópico que delimita pero no disjunta ni reduce planos entre sí; por otro lado, la incertidumbre pasa a ser un dato esencial en el conocimiento, como higiene mental y antídoto contra la racionalización cerrada. En el plano físico o natural destaca la dialógica entre el orden, el desorden, las interacciones y la organización. Obviamente, la dialógica entre estos cuatro conceptos no nos da la clave del universo, pero nos permite reflexionar sobre el misterio de la naturaleza de un modo menos dogmático. No se trata de permutar un término simple por otro, un término absoluto por otro, sino que hay que buscar la inteligibilidad en la interacción e interdependencia de los cuatro[117]. En suma, «la naturaleza no es solamente *phýsis*, caos y cosmos juntos. La naturaleza es lo que religa, articula y hace que se comuniquen en profundidad lo antropológico con lo biológico y con lo físico […] La naturaleza de la naturaleza está en nuestra naturaleza.»[118] En este sentido, es posible atisbar un continuo de continuos donde el ser humano tiene cabida, en tanto ser biológico y natural, a la vez que lo

[117] Sobre este tema, cfr. Morin, Edgar: *El método I. La naturaleza de la Naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 60ss. (trad. cast. Ana Sánchez).

[118] Cfr. Ibid., pp. 420ss.

trasciende, en tanto ser social y cultural, y donde el estudio interdisciplinar, por ende, es una obligación ineludible[119].

3.- *Autopoiesis*. El término *auto-producción* fue introducido en 1971 por los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela, para designar el proceso por el que un sistema vivo organizado se auto-(re)-produce[120]. Los sistemas auto-producidos mantienen una red de interacciones entre sus elementos, y de éstos con el entorno, que a su vez los mantiene y los renueva; este complejo proceso reticular permite la identidad estable y permanente del sistema, a pesar de sus múltiples transformaciones, al tiempo que su autonomía frente al entorno, a pesar del intercambio de materia y energía. Un sistema *auto-poietico* –la organización mínima de lo vivo- es aquel que continuamente produce los componentes que lo especifican, al tiempo que lo realizan como unidad concreta en el espacio y en el tiempo, haciendo posible la propia red (*network*) de producción de componentes que lo produce. El mecanismo *autopoietico* se mantendrá a sí mismo como unidad distinta mientras su concatenación básica de procesos se mantenga intacta en presencia de perturbaciones, y desaparecerá cuando

[119] "Un universo complejo presupone una realidad múltiple, contradictorio-complementaria, danzante y fluyente, una naturaleza heraclitiana". Cfr. San Miguel de Pablos, José L.: "Edgar Morin: del universo complejo a la realidad velada", en: *Tendencias de las religiones* (19-V-2007), en: http://www.tendencias21.net/ Trataremos la afinidad del pensamiento complejo con Heráclito en el próximo capítulo, que es uno de los presupuestos básicos de nuestra interpretación.

[120] Cfr. Maturana, Humberto; Varela, Francisco: *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1980, pp. 79ss. Cfr. Varela, F.; Maturana, H.; Uribe, R.: "Autopoiesis: The Organization of Living Systems, its Characterization and a Model", en: *BioSystems*, 5 (1974), pp. 187–196.

se enfrente a perturbaciones que superen cierto umbral de viabilidad. La *autopoiesis* es un inmejorable ejemplo de este tipo de dialéctica entre el nivel de componentes locales y el todo global, unidos en relación recíproca a través de los requerimientos constitutivos de una entidad que se auto-separa de su entorno. Es evidente que un sistema *autopoietico* depende de su entorno físico-químico para su conservación como unidad separada, de lo contrario volvería a disolverse en él. De aquí la intrigante paradoja propia de una identidad autónoma: «El sistema vivo debe diferenciarse de su entorno, mientras mantiene al mismo tiempo su acoplamiento (*linkage*) […] Ahora, en este acoplamiento dialógico entre la unidad viva y su entorno físico-químico la balanza se encuentra ligeramente inclinada del lado de lo vivo ya que posee el rol activo en el acoplamiento recíproco. Al tiempo que se define a sí mismo como unidad define qué queda fuera de él, esto es, su entorno circundante (*surrounding environment*).»[121]

4. *Ecología*. La importancia de este término para la filosofía de la naturaleza, desde el punto de vista ontoepistémico, queda resumida en el concepto de *ecosistema*, como señala Morin. Esta noción prescribe en un medio dado, la inter-retro-acción de las instancias físicas y biológicas, lo que permite generar y regenerar sin cesar el propio ecosistema, producido por estas mismas interacciones. Dicho de otro modo, las relaciones entre los seres vivientes no son solamente de con-

---

[121] Cfr. Varela, Francisco: "Autopoiesis and a Biology of Intentionality", en: McMullin, B.; Murphy, N. (Eds.): *Autopoiesis and Perception*, Dublin, University Press, 1992, pp. 3-7. Sobre el tema de la autoorganización biológica, cfr. Atlan Henri: *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Seuil, 1986, pp. 39-61 (trad. cast. Manuel Serrat, Madrid, Debate, 1990).

flicto o competencia sino también de interdependencia y solidaridad. El ecosistema se autoproduce, se autorregula y se auto-organiza, sin depender de un centro de control. Su proceso de auto-regulación integra la muerte en la vida, la vida en la muerte. Es el famoso ciclo trófico en el cual, la muerte y la descomposición de unos animales sirve de alimento a muchos otros, de los que a su vez se alimentan otros. «De este modo, la vida y la muerte se sustentan la una a la otra según la formula de Heráclito: "vivir de muerte, morir de vida" […] El organismo de un ser viviente trabaja sin cesar, pues degrada su energía para automantenerse; tiene necesidad de renovarla alimentándose en su medio ambiente de energía y, de este modo, depende de su medio ambiente. Así, tenemos necesidad de la dependencia ecológica para poder asegurar nuestra independencia.»[122] La relación ecológica nos conduce a una idea aparentemente paradójica: para ser independiente es necesario ser dependiente. Más profundamente, la *auto-eco-organización* significa que la organización del mundo exterior está inscrita en el interior de nuestra propia organización viviente. Así, el ritmo cósmico de la rotación de la Tierra sobre sí misma, que hace alternar el día y la noche, se encuentra, no solamente en el exterior de nosotros, sino también en nuestro interior, en forma de un reloj biológico interno. En este sentido, debemos definirnos a la vez

[122] Morin, Edgar: "El pensamiento ecologizado", en: *Gazeta de Antropología*, nº 12-01 (1996), pp. 1-2 (trad. cast. José L. Solana). "El proceso entero del mundo es un trueque. La muerte de uno es siempre la vida de otro […] La unidad de Heráclito se realiza mediante la tensión. La intuición biológica en esta idea genial es de una fecundidad ilimitada. Sólo en nuestro tiempo ha sido estimada en todo su valor". Jaeger, Werner: Paideia. *Los ideales de la cultura griega*, ed. cit., p. 179. Cfr. Fränkel, Hermann: op. cit., p. 348.

por la inserción mutua y por nuestra distinción con respecto a la naturaleza. Vivimos en esta paradójica situación. Hemos llegado al momento histórico en que el problema ecológico nos demanda tomar conciencia a la vez de nuestra relación fundamental con el cosmos y de nuestra extrañeza. Estamos habituados a separar las cosas de su entorno para comprenderlas mejor. Pero el método experimental ha contribuido a desecologizar las cosas. Es necesario dejar de ver al hombre como un ser sobre-natural. Es preciso abandonar el proyecto de conquista y posesión de la naturaleza, formulado por la Modernidad. Este proyecto comenzó a ser cuestionado a partir del momento en que nos dimos cuenta de que el universo permanece fuera de nuestro alcance, y de que los resultados incontrolados de la tecnociencia nos están conduciendo al deterioro irreversible del planeta. Hoy sabemos que sólo se puede valorar en verdad al hombre si valoramos también la vida y que el respeto profundo hacia el hombre pasa por el respeto profundo hacia la vida. Estamos, pues, en presencia de una ciencia de nuevo cuño, sustentada sobre un sistema complejo, que apela a la vez a las interacciones particulares y al conjunto global, que resucita el diálogo y la confrontación entre el hombre y la naturaleza, permitiendo intervenciones mutuamente provechosas.

En verdad desconocemos si existe una red de redes última y transversal que atraviese la realidad desde el átomo a la estrella, como pretenden las «Teorías del Todo» o ToE (*Theories of Everything*)[123]. Lo dicho sólo es un esbozo de algunos de los nexos que articulan el pensamiento actual en

[123] Cfr. Barrow, John D.: *Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation*, Oxford, University Press, 1990. Cfr. Weinberg, Steven: *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature*, London, Hutchinson Radius, 1993.

torno a la naturaleza; no de todos, sólo de aquellos que tienen una mayor resonancia en un contexto presocrático, a fin de que sirvan de mínimo común denominador entre el presente y el pasado, y nos permitan retomar los problemas clásicos (naturaleza y vida, naturaleza y razón, etc.) con aires siempre renovados.

Cap. 3

«La complejidad como presupuesto.»

1. La ciencia de lo complejo.

Tanto la pujante física de los sistemas complejos, como la incipiente filosofía de la complejidad, suponen un nuevo modo de acometer el estudio de la naturaleza en el presente, desde dos distintas perspectivas, con métodos distintos, pero complementarios en el fondo. La filosofía, por un lado, permite a la ciencia cuestionar o precisar su propio estatuto ontoepistémico; la ciencia, por su parte, permite a la filosofía comprender mejor algunos de sus problemas perennes, como el origen de la materia, la vida o la mente[124].

En un sentido estrictamente científico la complejidad se asocia con la *dinámica no-lineal* y la *teoría del caos determinista* entre otras cosas, esto es, con aquellos sistemas dinámicos no-mecánicos, altamente sensibles a cualquier alteración de las condiciones iniciales, por lo que resultan imprevisibles:

> «Posiblemente una de las ideas más profundas acerca de la naturaleza de lo que se conoce como comportamiento caótico o, simplemente, caos, sea

---

[124] Cfr. Fdez. Sanjuán, Miguel A.: "La complejidad en la ciencia", *Análisis Madri+d* (2004), p. 1. Nos encontramos ante un concepto relativamente nuevo, por eso es preciso avanzar con cautela. Los propios científicos no se ponen de acuerdo al definirlo. Cfr. Vicsek, Tamos: "The Bigger Picture", en: *Nature* 418 (2002), p. 131. Muchas de las nociones conceptuales de la complejidad son relativamente nuevas, pero los primeros pasos del término, en el sentido que explicitamos, se remontan a la publicación del artículo fundacional: Weaver, Warren: "Science and Complexity", en: *American Scientist* 36 (1948), pp. 536-544. Como ampliación, cfr. Gershenson, C.; Heylighen, F.: "How can we think the complex?", en: Richardson, Kurt (Ed.): *Managing the Complex*, vol. I, Charlotte, Information Age Publishing, 2005, pp. 47-62. Cfr. Stengers, Isabelle: "The Challenge of Complexity: Unfolding the Ethics of Science", en: *E:CO*, vol. 6, nº 1-2 (2004), pp. 92-99.

la idea de dependencia sensible a las condiciones iniciales. Es decir, las trayectorias de un sistema caótico se alejan unas de otras a medida que avanza el tiempo cuando parten de puntos iniciales muy próximos. Este hecho tiene consecuencias drásticas en la capacidad de predicción de un sistema.»[125]

En tales sistemas existen fenómenos que *emergen* sólo cuando los componentes están conectados formando *metasistemas* más complejos, que revelan propiedades de las que sus propios elementos carecen (como resultado de procesos de cooperación e interacciones mutuas entre los elementos que los constituyen)[126]. En tales sistemas, dicho de otro modo, puede observarse cómo las interacciones locales entre los individuos, a menudo «en el límite del caos» (*edge of chaos*), esto es, a medio camino entre el orden y el desorden, producen la emergencia de orden global, con propiedades específicas del sistema considerado como un todo que retroactúan sobre los elementos iniciales[127]. Como consecuencia de la historia del sistema, que se relaciona con el medio de un modo activo (y no sólo reactivo), adaptándose a él sucesivamente: *de lo simple nace lo complejo*.

Como reconoce Philip W. Anderson, Nobel de Física en 1977, uno de los términos fundamentales para entender la complejidad es el de *emergencia*. A cada nivel de complejidad aparecen propiedades completamente

---

[125] Fdez. Sanjuán, Miguel A.: "La física al encuentro de la complejidad", en: *Arbor*, CL XXX III, 728 (2007), p. 895. Para un estudio de conjunto de esta disciplina, cfr. Fdez. Sanjuán, Miguel A.; Casado Vázquez, José M.: "Dinámica no-lineal: orígenes y futuro", en: *Revista de la Unión Iberoamericana de Sociedades de Física*, 1/1 (2005), pp. 23-31.

[126] Cfr. Fdez. Sanjuán, Miguel A.: "La complejidad en la ciencia", ed. cit., pp. 2ss.

[127] Para una explicación detallada de este proceso, cfr. Sametband, Moisés José: *Entre el orden y el caos: la complejidad*, Buenos Aires, F.C.E., 1999.

nuevas, y la comprensión de estos nuevos comportamientos requiere una investigación tan fundamental como cualquier otra[128]. En un artículo más reciente, señala justamente que existe un elevado número de físicos que se dedican a otro tipo de *investigación fundamental*: la investigación de fenómenos que son demasiado complejos para ser analizados de modo sencillo por simple aplicación de las *leyes fundamentales*. Estos físicos están trabajando en la frontera entre lo misterioso y lo conocido, es decir, *en la frontera de la complejidad*. En este *límite* la norma no es el reduccionismo sino la emergencia. Los fenómenos complejos emergentes bajo ningún concepto vulneran las leyes microscópicas, sin embargo no aparecen como una consecuencia lógica de tales leyes[129].

Esto implica, por un lado, que las leyes que describen el comportamiento de los sistemas complejos son cualitativamente diferentes de las que gobiernan las unidades de que están compuestos[130]; y, por otro, que la complejidad del mundo supone un enorme contraste con la simplicidad de las leyes de la física, de modo que todo es simple y ordenado, excepto –por supuesto- el propio mundo que tratamos de comprender[131].

Es suficiente para nuestro propósito señalar el alcance extraordinario de la creación *espontánea* de orden a partir del desorden, pues acaso explique el origen de la vida, la evolución biológica y mental, las pautas ecosis-

---

[128] Cfr. Anderson, Philip W.: “More is Different”, en: *Science*, 177 (1972), pp. 393-396.

[129] Cfr. Anderson, Philip W.: “Physics: the Opening to Complexity”, en: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 92 (1995), pp. 6653-6654.

[130] Sobre este tema, cfr. Vicsek, Tamas: “The Bigger Picture”, ed. cit., p. 131. Cfr. Davies, Paul: *La mente de Dios. La base científica para un mundo racional*, Madrid, Mc Graw-Hill, 1998, p. 173 (trad. cast. Lorenzo Abellanas).

[131] Cfr. Goldenfeld, Nigel; Kadanoff, Leo: “Simple Lessons from Complexity”, en: *Science*, 248 (1999), pp. 87-89.

témicas, etc. Lo esencial es cuestionarse cómo, a partir de un proceso de complejidad creciente, *del desorden nace el orden*; cómo, por medio de procesamientos sucesivos de información, auto-organizaciones, adaptaciones, ramificaciones, bifurcaciones, saltos cuantitativos y también cualitativos, se produce el paso de la materia a la vida y de ésta a la inteligencia, en todas sus manifestaciones[132]:

> «Lo que tienen en común todos estos procesos es la existencia de un sistema complejo adaptativo que adquiere información acerca, tanto de su entorno como de la interacción entre el propio sistema y dicho entorno, identificando regularidades, condensándolas en una especie de esquema o modelo interno y actuando en el mundo real sobre la base de dicho esquema. En cada caso hay diversos esquemas en competencia, y los resultados de la acción en el mundo real influyen de modo retroactivo en dicha competencia, hasta optar por lo más adecuado o eficaz.»[133]

El punto central de este acercamiento científico es que no renuncia a disolver lo complejo en lo simple, por medio del descubrimiento de los resortes básicos, comunes e identificables, que permiten el desarrollo de este proceso. En este sentido, esta teoría no se diferencia tanto de la ciencia clásica, salvo por el tratamiento estadístico de lo no-lineal, por cuanto no desiste de la pretensión de reunir en unas pocas ecuaciones las claves del fun-

---

[132] Cfr. Espinosa Rubio, Luciano: "Perspectivas sobre el problema de la naturaleza", en: VV. AA.: *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente*, Salamanca, SCLF, 2005, pp. 50-51.

[133] Gell-Mann, Murray: *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y en lo complejo*, Barcelona, Tusquets, p. 35 (trad. cast. Ambrosio García; Romualdo Pastor). Cfr. Gell-Mann, Murray: "What is Complexity?", en: *Complexity*, vol. 1, nº 1 (1995), pp. 16-19.

cionamiento de la naturaleza[134]. El propósito último no es otro que explicar los fenómenos y los seres complejos a partir de las leyes fundamentales de la física, sin perder de vista en todo el proceso la conexión con una única estructura que atraviesa todos los niveles, de modo que los planos superiores se explican siempre por los inferiores:

> «Tenemos que comprender la manera en que surgieron, a partir de la simplicidad, el orden y la regularidad del universo primigenio, las condiciones intermedias entre orden y desorden que han prevalecido en muchos lugares en épocas posteriores, y que han hecho posible, entre otras cosas, la existencia de sistemas complejos adaptativos como los seres vivos.»[135]

De lo que se trata, en definitiva, es de encontrar de un modo sistémico las semejanzas entre los distintos niveles de «complejidad efectiva», esto es, los *peldaños* de la escalera que sube de la física elemental a la vida compleja, a fin de jalonar las encrucijadas de los episodios más reseñables de la historia del cosmos y poder volver a hacer el camino inverso, esta vez con pleno conocimiento.

2. La filosofía de lo complejo.

---

[134] Cfr. Lewin, Roger: *Complejidad. El caos como generador de orden*, Barcelona, Tusquets, 1995, pp. 222-224 (trad. cast. Gabriel López).

[135] Gell-Mann, Murray: *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y en lo complejo*, ed. cit., pp. 130-138. Esta idea está desarrollada en: Gell-Mann, Murrary: "Nature Conformable to Herself", en: *The Bulletin of the Santa Fe Institute*, 7, 1 (1992), pp. 7-10. En esta línea, cfr. Holland, John H.: *El orden oculto. De cómo la adaptación crea la complejidad*, Buenos Aires, F.C.E., 2004 (trad. cast. Esteban Torres).

En el tema de la complejidad cabe otro punto de vista más filosófico que comparte con la ciencia algunas nociones relevantes sobre la combinación de evolución y complejidad, pero descarta todo reduccionismo y no cree posible encontrar unos pocos mecanismos simples que den cuenta de todo cuanto hay. Antes bien, hace de la lucha contra toda forma de simplificación su estandarte, en aras de una visión más *compleja* de lo real.

El conocimiento científico tiene una misión clara: disipar la aparente complejidad de los fenómenos, para revelar el orden simple al que obedecen. Pero si los modos simplificadores del conocimiento mutilan más de lo que clarifican aquellas realidades de las que intentan dar cuenta, sin duda tenemos un problema. Por lo pronto, un *pensamiento complejo* es ante todo un pensamiento que distingue sin reducir ni desligar:

> «Es complejo aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple. Dicho de otro modo, lo complejo no puede resumirse en el término complejidad, retrotraerse a una ley de complejidad, reducirse a la idea de complejidad. La complejidad no sería algo definible de manera simple para tomar el sitio de la simplicidad. La complejidad es una palabra-problema, no una palabra-solución.»[136]

[136] Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 21-22 (trad. cast. Marcelo Pakman). Morin deriva el adjetivo del término *complexus* ("lo que está tejido en conjunto"). Cfr. Morin, Edgar: "Le besoin d'une pensée complexe", en: *Societés*, nº 62, 4 (1998), p. 58. Gell-Mann prefiere llamarlo *pléctica*, que significa en griego "retorcido o trenzado". De la palabra latina correspondiente, *plexus*, deriva "complejo" ("entretejido"). De la misma raíz es el verbo latino *plicare* ("plegar"), relacionado con *simplex* ("plegado una vez"), y que da origen a "simple". La pléctica es, pues, el estudio de la simplicidad y de la complejidad. Cfr. Gell-Mann, Murray: "Let's Call It Plectics", en: *Complexity*, vol. 1, nº 5 (1995/1996).

Se trata de alentar un pensamiento flexible, capaz de tratar o negociar con lo real. Esto requiere, en primer lugar, ver si hay un método o modo de pensar que pueda estar a la altura de la complejidad, y, en segundo lugar, deshacerse de dos ilusiones:

> 1.- Por un lado, no hay que creer que la complejidad conduce sin más a la eliminación de la simplicidad. Si bien es cierto que la complejidad aparece allí donde falla el pensamiento simplificador, no es menos cierto que pretende atraer todo aquello que pone orden, precisión, claridad y distinción en el conocimiento y en lo real mismo. Lo que rechaza no es lo simple sino la excesiva simplificación, que mutila, reduce, unidimensionaliza y finalmente ciega nuestra concepción del mundo. Lo que se rechaza no es *la razón*, puesto que no se admite otro modo de conocimiento teorético que ella, sino *el racionalismo*, como dijo Ortega[137].

> 2.- Por otro lado, es preciso no confundir *complejidad* con *completud*. La ambición del pensamiento complejo es rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disyuntor, que aísla lo que separa y oculta todo lo que religa, interactúa, interfiere[138]. Ciertamente, el pensamiento complejo aspira a un conocimiento multidimensional, pero sabe de antemano que el conocimiento completo es imposible. Lo que le anima es la tensión permanente, casi heraclítea, que nace de la aspiración a un saber no

[137] Cfr. Ortega y Gasset, José: "Ni vitalismo ni racionalismo", en: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1987, p. 105.

[138] Cfr. Thompson Klein, Julie: "Interdisciplinarity and Complexity: An Envolving Relationship", en: *E:CO*, vol. 6, nº 1-2 (2004), pp. 2-10.

parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento[139].

No se trata de retomar la aspiración del *pensamiento simple* de controlar y dominar lo real: el papel del conocimiento ya no es explicar lo *visible-complejo* por lo *invisible-simple*. Se trata de ejercitarse en un pensamiento capaz de dialogar y negociar con lo real. Esto quiere decir que, en contraposición al modo de pensar tradicional, que divide los conocimientos en disciplinas aisladas, el pensamiento complejo es un modo de relación radical: una búsqueda sin término de nudos, redes y articulaciones entre los distintos saberes. En este sentido, aspira a un conocimiento multidimensional y metasistémico, abierto a la incertidumbre, sabiendo de antemano que un conocimiento completo es imposible: el conocimiento no está hecho de una vez para siempre sino que es una *aventura*, un quehacer constante:

> «La simplicidad ve lo uno y ve lo múltiple, pero no puede ver que lo uno puede, al mismo tiempo, ser múltiple.»[140]

Morin lo denomina «unidad compleja» (*unitas multiplex*), situando su origen en Heráclito, quien atisba la multiplicidad en la unidad, así como

---

[139] Cfr. Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, ed. cit., pp. 22-23. Cfr. Morin, Edgar: "La complexité", en: *Colloque sur les interrelations entre la biologie, les sciences sociales et la societé*, Paris, UNESCO, 1974, en: http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000115/011551fb.pdf

[140] Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, ed. cit., p. 85. "Lo malo del reduccionismo no está en querer entender lo múltiple desde lo uno, sino en negar la diversidad de un modo impositivo y arbitrario, lo cual una vez más, antes de ser malo o bueno, es acertado o erróneo". Arana, Juan: "¿Es la naturaleza un libro escrito en caracteres matemáticos?", en: *Anuario Filosófico*, 33 (2000), p. 48.

la complementariedad de los contrarios. Lo uno es pues múltiple y complejo[141]. Asumir la complejidad es aceptar –sin disolver- la tensión propia de toda contradicción. La aparición de una contradicción abre un abismo en el discurso que revela los límites de la lógica (y, justamente, la complejidad de lo real), esto es, la emergencia de lo desconocido en lo conocido, la necesidad de acometer una apertura en la racionalidad[142]:

> «La cuestión es saber si la aparición de una contradicción es signo de error, es decir, si es necesario abandonar el camino que ha conducido a ella o si, por el contrario, nos revela niveles profundos o desconocidos de la realidad […] El verdadero problema es que la misma lógica es la que nos conduce a momentos aporéticos los cuales pueden o no pueden ser superados. Lo que revela la contradicción, si ella es insuperable, es la presencia de un nivel de realidad que cesa de obedecer a la lógica clásica o aristotélica.»[143]

Es importante destacar que mientras que la filosofía se ha enfrentado desde el inicio con la contradicción (Heráclito, Nicolás de Cusa, Pascal, Kant, Hegel, Marx, etc.), la ciencia clásica siempre la rechazó. Una contradicción no podía ser sino indicio de un error de razonamiento, por ello debía ser eliminada, junto con el razonamiento que la albergaba. Cuando N.

---

141 Cfr. Morin, Edgar: "Le défi de la complexité", en: *Chimeres*, nº 5-6 (1998), pp. 4ss.

142 Cfr. Wunenburger, Jean-Jacques: *La raison contradictoire: sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel, 1990. Cfr. Wunenburger, Jean-Jacques: "Del antónimo a la paradoja; el discurso de la complejidad", en: *La Lámpara de Diógenes*, 4-7-4 (2003) (trad. cast. Jesús Santander).

143 Morin, Edgar: "La epistemología de la complejidad", en: *Gazeta de Antropología*, 20-02 (2004), p. 11 (trad. cast. José Luis Solana). Cfr. Morin, Edgar: *El método II. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 383 (trad. cast. Ana Sánchez).

Bohr aceptó la unión de las nociones contrarias de *onda* y *corpúsculo* declarándolas complementarias, se dio el primer paso de una formidable revolución epistémica: la aceptación de una contradicción por parte de la racionalidad científica. Es preciso pues no olvidar la idea compleja *contraria sunt complementa*, de clara índole heraclítea. Por otro lado, en 1931 el *Teorema de indecibilidad* de Gödel abrió una brecha en el seno mismo de la lógica formal, postulando que no es posible que un sistema consistente de axiomas sea absolutamente demostrable desde dentro. Al menos contiene un enunciado que, aunque sea verdadero, no es deducible del sistema, siendo preciso acceder a un metasistema. Esto no es sino una invitación al pensamiento complejo, a la higiene mental, al metapunto de vista, de modo que no se tomen las contradicciones sólo como limitaciones sino también como posibilidades de superar, en sentido hegeliano, lo *anti-* en lo *–meta*. No como resquebrajaduras sino como vías de paso.

> «El pensamiento, que deja de ser un espejo de la realidad, se comunica con el universo no sólo por una constitución lógica común, sino por una incompletud lógica común.»[144]

En este sentido, Morin se siente más cercano a la *dialógica* de Heráclito que a la *dialéctica* de Hegel. Mientras que ésta normalmente tiende a disolver o resolver todas las contradicciones en un tercer término (*posición–negación* siempre dan *negación de la negación*), aquélla entiende que

---

[144] Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, ed. cit., p. 197. En palabras de Axelos: "Todo pensamiento radical intenta sacar a la lógica de sus casillas". Axelos, Kostas: *Contribution à la logique*, Paris, Minuit, 1977, p. 102. De otro modo, si hubiera una lógica que fuera capaz de sojuzgar el pensamiento, éste perdería la complejidad, la creatividad, la invención y la vida.

hay contradicciones que son insuperables (tenemos que vivir con ellas): de ahí que la tensión sea –para Heráclito- una condición indispensable para mantener la inseparabilidad o *armonía* de los contrarios[145].

El pensamiento puede trabajar con la contradicción pero no disolverla sin más. Uno de los más altos tinos de Hegel fue precisamente el de levantar acta de la insuficiencia de los principios de la lógica clásica (identidad, no-contradicción y tercio excluso) ante la complejidad de lo real[146]. Su dialéctica no es una nueva lógica sino un pensamiento filosófico potente, que se opone a la simplificación de la lógica cerrada, mediante el reconocimiento de la contradicción. Pero, por otro lado, no se trata de renunciar a la lógica clásica: «el uso de la lógica es necesario para la inteligibilidad, la superación de la lógica es necesaria para la inteligencia.»[147]

No sabemos en qué momento se puede volver incoherente nuestro pensamiento ni en qué momento lo real escapará entre sus redes, o las romperá, pero, en el momento en el que esto se produzca, se tiene que asumir sin anestesia, con lucidez, se debe continuar adelante, en sentido popperiano, puesto que lo real es abierto e inacabado por definición, pero nunca recurrir al subterfugio ni a la ilusión.

La complejidad no es una receta para conocer lo inesperado, pero nos vuelve prudentes, atentos y no nos deja dormirnos –al modo heraclíteo-. Es más una noción lógica que una noción cuantitativa. Complejidad, reiteramos, es una *palabra-problema* no una *palabra-solución*. Un reto y no una

---

[145] Cfr. Gadamer, Hans-Georg: "I Presocratici", en: Mathieu, Vittorio (Ed.): *Questioni di Storiografia filosofica*, vol. I, Brescia, La Scuola, 1975, p. 32.

[146] Cfr. Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, ed. cit., p. 184; pp. 199-200. Cfr. Morin, Edgar: *Autocrítica*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 52 (trad. cast. Janine Muls; Jaime Liaras).

[147] Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, loc. cit., p. 212.

respuesta cerrada. Se trata de una convivencia entre orden y desorden, entre certidumbre e incertidumbre. La amnesia ontológica del pensamiento tradicional olvidó la otra cara de lo real: el desorden, la incertidumbre, el azar... No podemos eliminar la incertidumbre ni el desorden del universo, pero podemos tomarlos como acicate y no como desaliento. No como resta sino como suma.

2ª parte.

«Discurso eco-enantio-lógico o sobre la naturaleza.»

“El más bello orden-del-mundo,
desperdicios sembrados al azar”.
Heráclito (22 B 124 DK).

Cap. 4.

«La naturaleza como realidad radical.»

1. Inmediatez de la pregunta por la naturaleza en los presocráticos.

La inquietud por conocer la naturaleza es tan remota como la propia filosofía, acaso como el propio ser humano. Como es sabido, los presocráticos elaboraron escritos comprendidos bajo el título Περὶ φύσεως[148]. Esta denominación clásica, aunque procede de la época helenística, no es ni mucho menos azarosa, sino que apunta con tino e intención al objeto de estudio de estos pensadores[149]. Incluso tuvo que darse el caso de que la parte más ambiciosa de la filosofía fuese denominada *metafísica*, llevando impresa en su nombre una relación de posteridad con respecto al conocimiento de lo físico (τὰ μετὰ τὰ φυσικά)[150].

La comunicación de lo natural con lo sobrenatural se evidencia de inmediato, sobre todo si se tiene en cuenta que cuestiones tan fundamentales como *¿de dónde venimos?* o *¿quiénes somos?* son inseparables de otra no menos radical como *¿dónde estamos?* Conocer lo humano, por tanto, no es separarlo de la naturaleza sino justamente situarlo en ella, de donde proce-

[148] Hasta donde tenemos noticia, Anaximandro fue el primer filósofo que dejó un escrito «sobre la naturaleza» (cfr. 12 A 7 DK).

[149] Kirk y Guthrie sostienen que este era un título que se adjudicaba en el Museo alejandrino, a falta de un testimonio concreto, a los textos de los autores a los que Aristóteles denominó *físicos*. Cfr. Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M.: op. cit., p. 148. Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., p. 80. No obstante, tenemos un pasaje de Platón, en el que Sócrates rememora su interés de juventud por "ese tipo de saber que llaman investigación sobre la naturaleza" (περὶ φύσεως ἱστορία), que confirma que se trata de un "título" muy apropiado para describir la tarea de los presocráticos. Cfr. Platón: *Fedón (Diálogos vol. III)*, Madrid, Gredos, 2002, 96a 7 (trad. cast. Carlos Gª. Gual).

[150] Cfr. Arana, Juan: "Naturaleza y razón: ciencia natural y filosofía de la naturaleza", en: *Thémata*, 5 (1988), p. 9.

de: nosotros no somos sin ella, pero –en cierto modo- ella tampoco es sin nosotros, puesto que sólo la razón humana es capaz de investigarla en busca de sentido[151].

La naturaleza es un tema capital para la filosofía griega desde sus inicios. En el caso que nos ocupa, se trata de su objeto central de estudio y del horizonte que posibilita toda otra pregunta, sea sobre lo cósmico, lo humano o lo divino. Del mismo modo, es el marco que comprende los temores e inquietudes que provoca en el hombre arcaico cuanto le rodea, aquello que le envuelve al tiempo que le sobrepasa, aquello que no entiende a pesar de ser lo más cercano e inmediato[152]. Lo natural se impone como presencia envolvente, como circunstancia esencial, puesto que por medio de ella se hilvanan todos los niveles de lo real; lo natural es principio elemental de racionalidad y contexto primordial para la vida. La naturaleza es «pregunta» y es «respuesta» para las cosmovisiones presocráticas, por eso nunca es un

---

[151] Nótese que lo impensable y lo impensado vuelven a estar hoy tan presentes y cercanos como lo estaban para los primeros filósofos, lo que ha obligado a la física a idear conceptos más próximos, si cabe, a la intuición poética de los milesios que al rigor sistemático de Newton, tales como "agujero negro", "materia oscura" o "cuerda cósmica". O lo que es lo mismo, hemos retomado la conciencia de que el misterio humano va unido al misterio de la vida y el cosmos, puesto que, como nos ha enseñado la ciencia, «llevamos» en nosotros mismos la vida y el cosmos. Cfr. Morin, Edgar: *El método V. La humanidad de la humanidad*, ed. cit., p. 47. Cfr. Morin, Edgar: *El método VI. Ética*, ed. cit., p. 40.

[152] Esto no es preciso demostrarlo, como dijo Aristóteles, porque es una evidencia de la experiencia (ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς): "Que la naturaleza existe, sería ridículo intentar demostrarlo; pues es claro que hay cosas que son así, y demostrar lo que es claro por lo que es oscuro es propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es". Aristóteles: *Física*, Madrid, Gredos, 2002, II, 1, 193a 3-5 (trad. cast. Guillermo Rodríguez de Echandía).

elemento neutro sino que aparece como presupuesto y expresión del resto de los planos. Se trata, en suma, del suelo sobre el que se asienta lo humano mismo[153].

Como es sabido, el término encierra varios sentidos básicos en la filosofía griega, que permanecen a través de los distintos pensadores que se han ocupado de ella[154]:

1. En sentido *extensional*, la naturaleza es el conjunto de todos los entes que componen el universo (φύσις τῶν πάντων).

2. En sentido *intensional*, la naturaleza es el conjunto de cualidades que hacen que un ente sea justamente lo que es (τὸ τί ἦν εἶναι).

---

[153] Cfr. Espinosa Rubio, Luciano: "Sobre metafísica y filosofía de la naturaleza", en: VV. AA.: *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Salamanca, SCLF, 1996, p. 142. "Nada influye tan decisivamente en la historia como la imagen que el hombre tenga de su contorno, del universo […] A tal idea sobre el cosmos corresponde irremisiblemente tales ideales éticos, políticos y artísticos". Ortega y Gassset, José: *El tema de nuestro tiempo*, ed. cit., p. 99.

[154] Cfr. Whitehead, Alfred North: *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 3. Cfr. Whitehead, Alfred North: "Naturaleza y Vida", en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37 (2004), p. 259 (trad. cast. Laura Nuño; José L. González). El *Diccionario de la RAE* (22 ed.) recopila hasta 18 acepciones, entre las que destacan: "esencia y propiedad característica de cada ser"; "conjunto, orden y disposición de todo lo que compone el universo"; "instinto, propensión o inclinación de las cosas, con que pretenden su conservación o aumento"; "fuerza o actividad natural, contrapuesta a la sobrenatural"; "principio universal de todas las operaciones naturales". Cfr. http://www.rae.com

3. En el caso de los presocráticos, la naturaleza es la materia de la que nacen todas las cosas, a la que todas retornan al morir, al tiempo que la potencia que permite tal nacimiento (ἀρχὴ τῶν πάντων).

Incidiendo en los primeros filósofos, por tanto, podemos destacar dos perspectivas parejas. Por un lado, la naturaleza es entendida como lo primario, lo fundamental, lo que, perseverando, hace que las cosas se renueven, esto es, la realidad en toda su extensión. En consecuencia, la naturaleza es al mismo tiempo la causa de la fluencia y estabilidad de lo real, lo que permite que las cosas crezcan y se desarrollen, es decir, el horizonte mismo donde se entrelazan el ser y el devenir. Esto nos conduce a un término central, el de ἀρχή o principio del que procede todo cuanto es y al que retorna todo cuanto deja de ser. De este modo, la naturaleza es la *realidad radical*, aquello que permanece como sustento y componente básico de todo lo visible y lo invisible[155]. Por otro lado, la naturaleza es entendida como *principio del movimiento*, responsable de la presencia de los entes, de su aparición y desaparición. En este sentido, la naturaleza es la fuente del *nacer* de cada cosa, siempre que dicho proceso surja del mismo ser que nace. Se trata de la única realidad capaz de conjugar el verbo *nacer* de un modo entransitivo e impersonal. O dicho en términos aristotélicos, todos los entes que son «por naturaleza» (φύσει) tienen en su interior el principio de su propio movimiento, desarrollo y expresión[156].

Ambas perspectivas conciben la naturaleza como la totalidad auto-referente de lo que hay, en el sentido de que todo cuanto existe procede, a su

---

[155] Cfr. Conche, Marcel: *Présence de la nature*, ed. cit., pp. 3-13.

[156] Cfr. Aristóteles: *Física*, ed. cit., II, 1, 192b-193b. Sobre este tema, cfr. Collingwood, Robin G.: op. cit., pp. 81-85.

vez, de aquello que posibilita su movimiento, es decir, la naturaleza no depende de ninguna determinación externa, sino de las presencias y relaciones que se establecen en su seno, siendo, por el mismo movimiento, causa de sí y de las cosas. Los presocráticos, en suma, sondearon la naturaleza por medio de una *intuición poética* fundamental, por eso aparece como un concepto poliscópico, sin límites cerrados, que comprende bajo un mismo destino lo humano y lo divino, lo celeste y lo terrestre. La naturaleza, por tanto, no es sino la potencia que desvela o activa –por medio de su aparecer- lo que estaba oculto o en potencia, aunando la fuente del nacer con la del permanecer, al tiempo que se *retro-alimenta* del perecer.

2. La pregunta por la naturaleza y la búsqueda del *primer principio*.

Como es sabido, el nacimiento de la filosofía occidental se suele emparejar con el paso «de lo mítico a lo racional», en el intento de dar razón (λόγον διδόναι) de todo cuanto hay, y ello con la convicción básica de que el desorden y la multiplicidad aparentes de la naturaleza se someten –en última instancia- a un orden inaparente pero estable y a un primer principio sustantivo y esencial (ἀρχή). En un sentido amplio, los mitos son un conjunto de narraciones poéticas tradicionales que responden sin paliativos a las cuestiones más radicales que atañen al ser humano. La filosofía no renuncia a tales cuestiones, pero las acomete de otro modo. Por otra parte, no se olvide que los mitos no son un conjunto de relatos neutros, sino que hay una *posición intelectual* subyacente, ya que presentan una explicación que quiere pasar por válida del origen del cosmos, los dioses, la vida y la sociedad. De este modo, hay *representación mítica* pero también *pensamiento*

mítico, por eso dijo Aristóteles que «también el que ama los mitos (φιλόμυθος) es en cierto modo filósofo (φιλόσοφος πώς ἐστιν).»[157]

En consecuencia, los acontecimientos de la naturaleza encuentran su sentido en el mito y dependen primariamente de la antojadiza voluntad de los dioses, o bien de un destino inexorable e impersonal. En adelante, lo que sucede es que la idea de *destino* será sustituida por la de *necesidad*, despojándola, por tanto, de su ropaje irracional. Las cosas naturales, en suma, no suceden ahora cuando los dioses quieren, sino *cuando* y *como* tienen que suceder, puesto que obedecen a principios inmutables y humanamente aprehensibles.

Así nació la filosofía, tratando de desvelar la naturaleza, tratando de encontrar la razón última y verdadera de ese universo que se le presentaba misteriosamente ante sus ojos. Ni la astronomía ni la matemática nacieron con los griegos, tampoco el pensamiento racional como tal, pero no es menos cierto que los griegos hicieron un uso propio e inédito de la razón, sumamente provechoso para la posteridad. Se trata de una rigurosa búsqueda del sustento invisible de lo visible o fenoménico, para –en última instancia - alcanzar una recta comprensión del trabado y subterráneo funcionamiento del cosmos. Lo importante, en definitiva, no es zanjar la cuestión de si los griegos fueron o no los primeros en hacer un uso teorético de la razón, sino profundizar en el hecho de que acaso lo primero que hicieron con ella fue

---

[157] Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, 2, 982b 18-19. El Estagirita reconoce que la mitología y la filosofía tienen un origen común: el sentimiento de «admiración» ante lo que nos rodea, si bien "los poetas dicen muchas mentiras" y es preciso reconocer que sólo la filosofía ofrece un verdadero conocimiento de las causas de las cosas. Sobre este tema, cfr. Bollack, Jean: *La Grecia de nadie*. *Las palabras dentro del mito*, México, S. XXI, 1999, pp. 194ss. (trad. cast. Glenn Gallardo). Cfr. Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 18-19 (trad. cast. Manuel Sacristán).

aplicarla al estudio del mundo natural que nos envuelve y soporta[158]. Por eso, desde el inicio, no se entiende la pregunta por lo natural sin referirla a la pregunta por lo «sobre-natural»:

> «Los griegos van a investigar la *phýsis* y a buscar su *arché* […] pero en la investigación de la *phýsis* van a superarla en una *meta-phýsis*, en una realidad de otro orden, fundante de toda realidad visible.»[159]

Aparte de todas estas consideraciones, de todos conocidas, es preciso fijarse en el hecho, entendemos que no pasajero, de que la filosofía occidental naciera como un cuestionamiento *acerca de la naturaleza* (περὶ φύσεως ἱστορία), entendiendo por tal el conjunto de todo cuanto existe, esto es, el universo mismo[160]. El término φύσις fue inicialmente elevado por los filósofos al nivel de una noción máximamente general, siendo aplicado no sólo a las sustancias particulares, sino a toda la realidad en su conjunto. Todo pertenece al ámbito de la naturaleza: dioses y hombres, cielo y tierra, plantas y animales, la especie humana y sus logros. Los griegos contaron también con otros términos semejantes para referirse al todo de la realidad en su conjunto. Tal es el caso de los términos ἀλήθεια y οὐσία y, de ma-

---

[158] Cfr. Arana, Juan: *Materia, Universo, Vida*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 296. Sobre esto mismo, cfr. Pérez de Laborda, Alfonso: "El nacimiento de la ciencia: los filósofos presocráticos", en: *Estudios filosóficos de historia de la ciencia*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 19.

[159] Gómez Muntán, José Luis: "Naturaleza y filosofía griega. De la *phýsis* a la *meta-phýsis*", en: *Pensamiento*, vol. 51, nº 201 (1995), pp. 353-354.

[160] Todas estas ideas han sido presentadas magistralmente por Guthrie, por lo que no insistimos más. Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., pp. 37-48.

nera especial, del participio del verbo εἶναι (τὸ ὄν, en plural τὰ ὄντα: lo que es o hay, las cosas que hay, existen o son). Finalmente, como es bien sabido, será este último –el participio ὄν, ὄντα- el que acabará imponiéndose como término de la máxima universalidad en la especulación filosófica, fundamentalmente a partir de Parménides[161].

Nótese, por otro lado, que se dice «la realidad en su conjunto» no sólo porque sea la suma de todo cuanto hay, sino justamente porque todo eso está *conjuntado*, en el sentido de que emana *naturalmente* de la propia naturaleza, incluido el hombre, respetando un ritmo inmanente, un orden inalterable y unas medidas eternas e inmutables. En suma, en esa época inicial de la filosofía griega surge una radical extrañeza ante el mundo circundante, cuando la explicación mítica no satisface el asombro del sujeto humano que se cuestiona el enigma natural del universo. La realidad global se presenta ante esos inquietos pensadores como algo que requiere una explicación distinta a la que dan las narraciones míticas: se tuvo entonces la sensación de que los mitos tradicionales no procuraban con sus narraciones poéticas una imagen veraz, a la altura de los tiempos[162].

En una ciudad jonia costera nació, con los milesios, la figura del gran pensador que se enfrenta de un modo teorético con la totalidad de lo real para referirnos una explicación que no remita a la intervención de factores extramundanos, sino a la propia actividad inmanente de la naturaleza –que presenta una estructura unitaria y fundamental que afecta a todo a la vez que lo entrelaza-:

---

[161] Cfr. Calvo Martínez, Tomás: "La noción de *Phýsis* en los orígenes de la filosofía griega", en: *Daimon*, nº 22 (2001), p. 36.

[162] Cfr. García Gual, Carlos: "Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del *Mýthos* y del *Lógos*", en: *Daimon*, nº 22 (2001), p. 5.

> «La *phýsis* vendría a ser la fuerza que provoca todo devenir y todo crecer, un proceso regular con orden fijo y leyes inmanentes e inviolables que no exigen ni consienten ninguna intervención exterior.»[163]

Por otro lado, hay que destacar que las cosas nacen de la naturaleza como algo que ésta produce de suyo, en cuanto ἀρχή. Además, el movimiento que permite tal nacimiento, y la posterior autoconformación de las cosas, procede a su vez de la propia naturaleza. En este sentido, la naturaleza no es únicamente *principio*, sino algo si cabe más fundamental, algo que permanece activo tras el momento inicial, algo que constituye el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de *sustancia* o *sustrato* de que todas están hechas. En ella se entrevera, por tanto, *el principio* y *lo principiado* de un modo esencial. En este sentido, la naturaleza es también causa eficiente o principio del movimiento, materia dotada de vida que se automueve al tiempo que se autodetermina, utilizando términos aristotélicos, que no presocráticos[164].

Como señala Jaeger, φύσις significa ambas cosas de manera conjunta: el acto de φῦναι, el proceso de surgir y desarrollarse y también la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual surgen y se desarrollan, esto es, la realidad subyacente a todas las cosas de nuestra experiencia. Por tanto, este término puede designar tanto la generación como lo generado, amén de la materia o sustrato del que procede, que no sólo actúa en el mo-

---

[163] Gómez Muntán, José L.: "Naturaleza y filosofía griega. De la *phýsis* a la *meta-phýsis*", ed. cit., p. 356.

[164] Cfr. Cappelletti, Ángel: "Vida y evolución en la filosofía griega", en: *Pensamiento*, vol. 46, nº 182 (1990), pp. 225-226. Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, I, 3, 983b 11-13.

mento inicial sino que *permanece* latente a lo largo de todo la evolución de lo generado[165].

Siguiendo a Zubiri, con una idea tal de *permanencia*, el pensamiento presocrático renunció manifiestamente al camino marcado por la mitología tradicional, pergeñando, de este modo, un nuevo camino que más tarde dará lugar a la filosofía y a la ciencia:

> «Las cosas, en su generación natural, reciben de la naturaleza su sustancia. La naturaleza misma es entonces algo que permanece eternamente fecundo e imperecedero [...] en el fondo y por encima de la caducidad de las cosas particulares, fuente inagotable de todas ellas. Por esto, los grandes pensadores griegos, y todavía aún el propio Aristóteles, llamaron a la naturaleza lo divino (τὸ θεῖον).»[166]

Los hombres que realizaron esta inquisición sobre la naturaleza trataron de ceñir con su mirada escrutadora la totalidad del universo y de penetrar hasta su última raíz, comunicando así con «lo divino.»[167] La naturaleza es también para los presocráticos algo *divino*, en el sentido arriba señalado, pues comprende todas las cosas, estando presente en todas. Se trata de una presencia vital que unas veces está *dormida* y otras *despierta*, que unas

---

165 Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 26. A este respecto, cfr. Calvo Martínez, Tomás: "La noción de *Phýsis* en los orígenes de la filosofía griega", ed. cit., p. 36.

166 Zubiri, Xavier: "Sócrates y la sabiduría griega", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 168. Para las antiguas religiones politeístas, en efecto, ser divino significa ser inmortal, pero con una inmortalidad que deriva de un inagotable caudal de vitalidad. Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., p. 143.

167 Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., Λ, 9, 1075a 5-9.

veces se muestra con claridad y otras *ama esconderse* (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ), como señaló Heráclito (22 B 123 DK)[168]. No obstante, todas estas variaciones no son aleatorias, sino que tienen un carácter cíclico: suceden conforme a un orden y a una medida, llámese χρόνος, en el caso de Anaximandro, o λόγος, en el caso de Heráclito.

Los que arrancaron de este modo el velo que ocultaba la naturaleza, revelando a los hombres la verdadera esencia de lo-que-siempre-es, fueron llamados en justeza *filósofos* («amantes de la sabiduría»); «los que filosofaron acerca de la verdad», en palabras de Aristóteles, pues esta verdad no consistió sino en el conocimiento del λόγος de la φύσις, por eso, al hablar de ella, el Estagirita emplea como sinónimos «indagar la verdad» e «indagar la naturaleza de las cosas.»[169]

El pensamiento arcaico religó esencialmente al hombre con la naturaleza (y al contrario), lo que anula todo intento de someterla o transformarla según los intereses o las necesidades humanas, y permite que todos los elementos y mecanismos de la misma queden, ante la *mirada pensante*

---

[168] Algunos intérpretes entienden que *phýsis* es, en este contexto, "la naturaleza de las cosas" y no "la naturaleza en su conjunto". Cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, ed. cit., pp. 33-46; cfr. Marcovich, Miroslav: op. cit., pp. 31-33. Para nosotros se trata de una instancia unitaria y universal, aunque no deje de estar conectada con la esencia particular de cada cosa, puesto que es su fundamento último. Parece evidente, por otro lado, que términos como λόγος o *armonía invisible* afectan a la totalidad de lo real y no sólo a la esencia concreta de cada cosa.

[169] ζητοῦντες γὰρ οἱ κατὰ φιλοσοφίαν πρῶτοι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ἐξετράπησαν οἷον ὁδόν τινα ἄλλην ἀπωσθέντες ὑπὸ ἀπειρίας. Aristóteles: *Física*, ed. cit., I, 191a 25-26. Sobre esta misma idea, cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, 3, 983 b 1-6.

de los que primero filosofaron tal y como son. Se trata de un tipo de *hacer* que consiste en no hacer con la naturaleza nada más que dejarla que se manifieste. Entonces es cuando propiamente nos aparece el universo como φύσις, más allá de las explicaciones mitológicas. La sabiduría de los presocráticos trata de decirnos algo sobre la naturaleza nada más que por la naturaleza misma. Para el sabio arcaico, comprender lo natural no tiene una finalidad distinta que la propia comprensión, puesto que se trata de una actitud puramente teorética, no pragmática ni tampoco religiosa. En este sentido, no se puede confundir esta especulación con lo que más adelante se llamó «ciencia» o «teología», puesto que las motivaciones de fondo son claramente distintas[170]

Los pensadores jonios, por tanto, trataron de iluminar un pensamiento radical y novedoso, centrado en el estudio de la naturaleza, entendida como una noción que comprende en una misma intuición lo cósmico, lo humano y lo divino. Este sentido amplio del término queda reunido en el vocablo griego φύσις –más extenso y más intenso que el latino *natura*-[171]. Nótese que el primer término presenta la naturaleza como *proceso* ("na-

---

[170] Cfr. Zubiri, Xavier: "Sócrates y la sabiduría griega", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 172.

[171] Es sabido que φύσις es el nombre que corresponde al verbo φύω: "nacer", "crecer", "engendrar", etc. El término puede retrotraerse a la raíz indoeuropea *bhū*: que en sánscrito significa "nacer"; traducido por Cicerón como *natura*: "el hecho de nacer", "la constitución de algo". Cfr. Pannikar, Raimundo: *El concepto de naturaleza*, Madrid, C.S.I.C., 1972, pp. 55ss., donde se delimitan hasta 20 campos semánticos distintos. En un sentido amplio, el concepto de naturaleza alude a la cualidad, propiedad o determinación de una cosa, que hace que sea justamente lo que es, como consecuencia de un principio propio e inmanente. Cfr. Ferrater Mora, José: "Phýsis", en: *Diccionario de Filosofía*, tomo II, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, p. 415.

cer", "brotar", etc.), como algo dinámico e inacabado, mientras que el segundo lo hace como *estado* ("el hecho de nacer", "la constitución de algo"). La noción de φύσις, por tanto, no sólo en la lengua común, sino también en la de la filosofía, mantiene una conexión esencial con la actividad y el movimiento:

> «En primer lugar, en cuanto que la *phýsis* de una cosa o sustancia es la constitución que ésta adquiere como resultado del proceso de su generación y crecimiento. En segundo lugar, en cuanto que esta constitución interna de las sustancias naturales comporta ciertas propiedades activas, es fuente o principio de determinadas actividades específicas.»[172]

La naturaleza es *punto de partida* (ἀρχή) y *resultado final* (κόσμος) para las concepciones arcaicas del mundo, un *de dónde* y un *adónde*, en palabras de Tomás Calvo, por eso se toma como punto de referencia para idear sucesivas oposiciones definitorias de ámbitos de sentido no pertenecientes a la φύσις, como el arte (τήχνη) o la cultura (νόμος), que, a pesar de referirse a cosas que no son naturales sino convencionales, encuentran en la naturaleza su inspiración, sea en sus formas o en sus normas:

---

[172] Calvo Martínez, Tomás: "La noción de *Phýsis* en los orígenes de la filosofía griega", ed. cit., p. 37. Para el autor, Heráclito fue el primero en usar filosóficamente los términos φύσις y κόσμος (cfr. 22 B 123 DK y 22 B 30 DK, respect.). No parece extraño si tenemos en cuenta que en Homero (*Odisea*, X, 303), por ejemplo, como es sabido, el término *naturaleza* aparece una sola vez, como sinónimo de "propiedades": "Habiendo hablado así Argifonte me dio el remedio (φάρμακον), sacando de la tierra una planta de la que me mostró su *naturaleza*" (μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε). Homero: *Odisea*, Madrid, Gredos, 2004, X, 303 (trad. cast. José M. Pabón).

> «En el marco de la filosofía presocrática la noción de naturaleza (φύσις) comporta un surgir y desarrollarse que tiene un punto de partida (un de dónde) y un resultado final (un adónde) que no es otro que el orden actual, acabado y cumplido del universo y de cuanto en él existe.»[173]

Los presocráticos, es sabido, no inventaron estas palabras sino que las tomaron de la lengua popular y las especializaron, por eso nos encontramos con numerosos pasajes en los que aparece un mismo término usado con distintos sentidos[174]. Un punto de contraste respecto al concepto de ἀρχή se encuentra, por ejemplo, en Hesíodo. Según el relato de la *Teogonía* (114-120), si nos remontamos «al principio» (ἐξ ἀρχῆς), el primero de todos en venir fue Caos (πρώτιστα Χάος γένετο). Nos encontramos ante el uso común de la palabra, que se utiliza para referirse al acontecimiento inicial dentro de una serie. Desde el punto de vista de la narración no es necesario remontarse más allá de ese suceso primigenio. Pero cuando se trata del acontecer universal esta noción resulta claramente insuficiente para los filósofos, que establecieron un principio absoluto, eterno e ingenerado. En

---

[173] Cfr. Ibid., p. 24; p. 37. Esto lo constata también Pierre Hadot. Cfr. Hadot, Pierre: *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 36-38.

[174] Un buen ejemplo es el término λόγος, así, Heráclito dice que no hay que atender a su *palabra* sino a la *palabra* de la propia realidad: "No escuchándome a mí (οὐκ ἐμοῦ) sino a la razón (λόγου), sabio es reconocer (ὁμολογεῖν) que todas las cosas son una" (22 B 50 DK). O cuando dice que los hombres, a pesar de encontrarse cotidianamente con el λόγος, en el habla común, no son capaces de ir más allá, hasta la razón común de la propia realidad: "Aunque esta razón (λόγου) existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla, como una vez que la han oído…" (22 B 1 DK).

contraste con el Caos de Hesíodo, por tanto, que deja de actuar *activamente* después de ese momento inicial, el ἀρχή de los presocráticos se presenta como una realidad eterna, permanentemente presente y activa en el devenir mismo de lo real.

El resultado final del ἀρχή o punto de partida de este proceso, en el sentido arriba explicitado, es el orden universal de la naturaleza, que denominaron *cosmos*. En un sentido amplio siempre ha significado *orden* y *belleza*, trátese de cosas, animales o personas. En Homero, por ejemplo, suele utilizarse para referirse a la colocación de un ejército con vistas a la batalla[175]. De ahí se pasó a la idea de orden social y justicia, entendida como justeza o ajustamiento, donde cada individuo ocupa dentro del todo la posición que le corresponde según su naturaleza, linaje o formación. Después, con los presocráticos, esta misma idea de ajustamiento se trasladó al conjunto de la realidad, donde los elementos de la misma están todos donde tienen que estar, desempeñando el papel que les corresponde, sin sobrepasar sus propias medidas ni interferir en el cometido de los demás[176].

> «¿Qué es, en definitiva, en su última, interna y verdadera raíz, la naturaleza, lo que siempre permanece? La naturaleza es el *arché*, el principio de sus propias modificaciones, y el *télos*, el término donde todas ellas desembocan.»[177]

---

[175] Cfr. Homero: *Ilíada*, Madrid, Gredos, 2000, I, 17; II, 212-16; 703-4; 805-6; III, 236; XX IV, 622 (trad. cast. Emilio Crespo); Homero: *Odisea*, ed. cit., III, 137-38; VIII, 489-90; XX, 181-2; XVIII, 152.

[176] Cfr. Calvo Martínez, Tomás: "La noción de *Phýsis* en los orígenes de la filosofía griega", ed. cit., pp. 26-29.

[177] Zubiri, Xavier: "Hegel y el problema metafísico", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 226.

Ante todo, reconoce Zubiri, el saber filosófico va descubriendo en Grecia *zonas de realidad* distintas, con peculiaridad propia, va alumbrando regiones del universo cada vez más insospechadas, y haciendo de ellas objeto suyo. Como es bien sabido, en un principio, el saber filosófico se ocupó preferentemente de los dioses, y vio en el mundo una especie de prolongación genética de ellos. Junto a los dioses, los jonios descubrieron la naturaleza como algo propio. Más tarde, Parménides y Heráclito descubrieron a su vez en ella esa misteriosa y sutil cualidad del ser, por la que decimos que esta naturaleza es la realidad[178].

La naturaleza, por tanto, causa de materia, vida, sentido y movimiento, es una realidad *auto-poética*, *naturante* a un tiempo que *naturada*, pues se trata de aquello que produciendo *se produce* (y *se reproduce*)[179]. Dicho de otro modo, la naturaleza no es la consecuencia de un principio ordenador externo, sino que está determinada de un modo inmanente por los resultados de su propia actividad.

Este primer principio inmanente, además, no se agota en su sentido material, sino que reúne a todos los demás (desde un punto de vista onto-epistémico), puesto que ἀρχή es *principio* al menos en tres sentidos esenciales. En sentido cronológico es *comienzo* –en cuanto que es lo primero-;

---

[178] Cfr. Zubiri, Xavier: "La idea de filosofía en Aristóteles", en: ibid., p. 100. No es de extrañar, por tanto, que Aristóteles denominara a los primeros pensadores "inquisidores de la naturaleza" (ξητοῦντες τὴν φύσιν), "físicos" (φυσικοί) o fisiólogos" (φυσιολόγοι). Cfr. Aristóteles: *Física*, ed. cit., I, 8, 191a, 24-25; III, 4, 203b, 3; *Metafísica*, ed. cit., A, 8, 989b, 31, etc. Cfr. Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., pp. 19-20.

[179] Cfr. Lasso de la Vega, José: "Notas sobre *Phýsis*", en: VV. AA.: *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, Talleres Gráficos viuda de C. Bermejo, 1964, p. 182.

en sentido material es *sustrato* –en cuanto que es lo primario-; y en un sentido más radical es *fundamento* –en cuanto que es lo principal[180]-. Se trata, pues, de algo intrínseco al mundo, el principio de su crecimiento y organización presente, identificado, en su estadio primitivo, con su parte constitutiva material: no es que esté compuesto por una sustancia material única, sino que la diversidad de su actual disposición no procede de la eternidad, sino que se ha originado a partir de algo radicalmente más sencillo, en un momento concreto y determinado. Como señala M. Pohlenz: «el concepto de *phýsis* es una creación de la ciencia jonia, en el cual resumieron su concepción del mundo.»[181] No se trata de corregir aquí la aproximación aristotélica a los presocráticos, sino de tomar las cosas en su justa medida[182]. La intención de éstos –resulta evidente- no fue la de estudiar el cosmos desde los parámetros de la teoría de las *cuatro causas*, ni, en otro sentido, la de limitar el alcance del *primer principio* a su acepción material. Como sostiene Guthrie, durante largo tiempo se ha mantenido la costumbre de considerar a los milesios como interesados exclusivamente en la pregunta: *¿de qué está hecho el mundo?*, suponiendo que la respuesta era una sustancia material única, llámese *agua*, *aire*, *fuego* o algo aparte. Esta era la opinión de Aris-

---

[180] Cfr. Burnet, John: Early Greek Philosophy, London, Adam&Charles Black, 1945, pp. 10-12; 363-4. Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., pp. 65-66.

[181] Pohlenz, Max: "Nómos und Phýsis", en: *Hermes* 81 (1953), p. 426. Para una buena discusión sobre este tema, cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, ed. cit., 1954, pp. 42-43; pp. 228-231. Cfr. Lasso de la Vega, José: "Notas sobre *Phýsis*", ed. cit., p. 180.

[182] En verdad, se trata de una primera aproximación, pujante e inmediata, eminentemente jonia, pero ajena a las distinciones del sistema aristotélico, quien señaló, como es sabido, seis acepciones del término *arché* en la *Metafísica*. Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., Δ, I, 1012b 34-1013a 23.

tóteles, quien, buscando anticipaciones o antecedentes de su teoría de la cuádruple causación (material, formal, eficiente y final), llegó a la conclusión de que los presocráticos se ocupaban exclusivamente de *principios de tipo material* (τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας)[183]. Esta teoría se ha impuesto sin duda en la posteridad, pero, al limitar su punto de vista de este modo Aristóteles, por tanto, se confunden quienes descuidando su declaración de intenciones ven en su propósito una historia de la filosofía neutra o aséptica y no la interpretación del pensamiento anterior desde las propias inquietudes e intereses[184].

En aquella época, siguiendo a Ramnoux, la materia no estaba inventada ni nombrada. La armadura categorial de las cosmogonías y de las antropologías estaba formada por parejas de opuestos y, en ellas, no se encuentra precisamente la oposición de la materia y el espíritu. La palabra clave correcta no es *materia*, para lo cual no tenían término, ya que no conocían ninguna otra forma de existencia, sino más bien *naturaleza*[185].

En suma, mientras que la *phýsis* es concebida como un poder vivo, divino, auto-engendrante y constituyente, el recurso a otros principios para explicar la totalidad de lo real se hace innecesario. Por otro lado, en los pre-

[183] Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, 3, 983a 24-983b 7; 993a 11-17; Cfr. Acerca *del Cielo*, ed. cit., 270b 16-20; Cfr. *Meteorológicos*, Madrid, Gredos, 1996, 339b 27-30 (trad. cast. Miguel Candel); *Política*, ed. cit., 1329b 25-30.

[184] Sobre este tema, cfr. Cherniss, Harold F.: "Aristóteles y la filosofía presocrática", en: *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México, UNAM, 1991, pp. 387-448 (trad. cast. Conrado Eggers), donde se estudian hasta siete procedimientos distintos usados por Aristóteles para adaptar la filosofía presocrática a la teoría de las cuatro causas. Cfr. Apéndice A: "Platón, Aristóteles y los presocráticos", pp. 427-441.

[185] Cfr. Ramnoux, Clémence: op. cit., p. 2. En esta idea coinciden otros autores: cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., pp. 88-89. Cfr. Arana, Juan: *Materia, Vida, Universo*, ed. cit., p. 297.

socráticos se encuentran numerosos ejemplos de elementos con un alto grado de abstracción material, desde la tempranera alusión al *ápeiron* de Anaximandro, hasta los *números* de Pitágoras, el *lógos* de Heráclito, la pareja *amor/odio* de Empédocles, el *noūs* de Anaxágoras o el *ser* de Parménides[186].

De lo dicho se desprende que la pregunta misma por el fundamento fue mucho más importante que las respuestas que los presocráticos plantearon. Normalmente, se suele limitar el estudio de los mismos a recordar la ingenuidad de su aportación. Lo notable, lo novedoso, fue plantear tal pregunta en toda su pujanza y extensión, y Tales de Mileto fue el primero que lo hizo. En efecto, la filosofía griega se inició con una ocurrencia un tanto extravagante: con la tesis de que el *agua* es el origen y la matriz de todas las cosas. ¿Es realmente necesario mantener la calma ante una aseveración de este tipo, se pregunta Nietzsche? Su respuesta es afirmativa, por tres razones: «la primera, porque la tesis enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda, porque lo enuncia sin imagen o fabulación alguna; y finalmente, la tercera razón, porque en ella se incluye, aunque sólo en estado de crisálida, el pensamiento *todo es uno*.»[187]

Como recapitulación, la experiencia fundamental e inmediata del devenir indujo a los primeros presocráticos a cuestionarse por la arquitectura de lo múltiple, por el basamento de lo real, por la clave que equilibra las tensiones opuestas de la naturaleza. De este modo, el tiempo, el movimiento, el envite entre los contrarios, la determinación de las cosas, su aparición y desaparición, se convirtieron en objetos esenciales de sus reflexiones. En consecuencia, el empeño de los primeros pensadores puede ser entendido

---

[186] Cfr. Collingwood, Robin G.: op. cit., p. 82.

[187] Nietzsche, Friedrich: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999, §3, pp. 44-45 (trad. cast. Luis F. Moreno).

como un rastreo sin término de lo uno en lo múltiple, de lo permanente en lo aparente, de lo común en lo particular[188], etc. En este contexto hay que situar el pensamiento natural de Heráclito.

3. El fuego cósmico.

Como se ha señalado, Heráclito se adentró en la aventura de la filosofía dirigiendo primariamente su interés hacia la naturaleza. Su motivación estaba sin duda transida por el *asombro* metafísico (θαυμάζειν) del que habla Aristóteles en el libro A de la *Metafísica*[189], aunque sin olvidar el miedo que suscita en el hombre arcaico todo cuanto le rodea, de índole mucho más física que metafísica. En nuestra opinión, el Efesio representa el punto de transición y comunicación entre los dos polos principales del pensamiento griego antiguo: el estudio de la naturaleza, por un lado, propio de los presocráticos, y el estudio de la ciudad-estado y el hombre, por otro, más propio de Sócrates, Platón y los sofistas, como es sabido. El esquema relacional básico φύσις-λόγος-ἄνθρωπος gira como un círculo en la filosofía heraclítea. La filosofía piensa y habla sobre el λόγος de la φύσις con el λόγος del ἄνθρωπος, que son uno y el mismo. Es decir, el pensamiento del ser del mundo y el pensamiento del ser del hombre se co-implican necesariamente en este contexto. Dicho de otro modo, no hay en rigor naturaleza sin pensamiento ni pensamiento sin naturaleza, sino que ambos

188 Cfr. Segura Peraita, Carmen: "Una interpretación de la concepción de la *phýsis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides", *Contrastes*, vol. VI (2001), p. 145.

189 "Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν)". Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, 2, 982b 12ss, p. 14.

surgen unidos y en la más absoluta homología en la época arcaica. Es decir, el hombre arcaico se dio cuenta de que las normas del discurso y las normas del cosmos eran similares, y llegó de este modo al atisbo de que la naturaleza y el hombre podían participar de una norma común, hablar un mismo lenguaje (λόγος), por tanto, se dio cuenta de que conociéndose y encontrando en sí mismo las pautas de esa ley universal podría conocer mejor el cosmos, que presumiblemente seguía esas mismas pautas[190].

Una vez hecha esta aclaración, hay que advertir la contundencia con la que Heráclito ha sabido precisar la complejidad de la naturaleza, dentro de un pensamiento que religa sin relegar y que distingue sin desligar, por lo que puede ser considerado como el primer *filósofo de la naturaleza*, en sentido estricto. Heráclito planteó una concepción de la naturaleza marcadamente distinta de la de sus predecesores, a excepción de Anaximandro, a pesar de que Aristóteles los considere a todos en su conjunto –nos referimos a los pensadores jonios- como *físicos* o *fisiólogos*, esto es, como el peldaño preliminar pero necesario que conduce inevitablemente a la teoría de las cuatro causas[191].

La idea que Heráclito tiene de la *phýsis* se antoja de entrada mucho más compleja que la de los milesios, no obstante debemos reconocer que ambas comparten un mismo origen (los antiguos cultos agrarios griegos) y proceden de una misma intuición: la búsqueda del *primer principio* de la realidad, que al mismo tiempo es *principio vital*, hacedor *ex quo* y transformador de todas las cosas. Del mismo modo, la naturaleza es para Heráclito

[190] Sobre la unidad primordial e inmediata entre los problemas humanos y los problemas cósmicos en los primeros presocráticos, cfr. Mondolfo, Rodolfo: *El pensamiento antiguo*, vol. I, Buenos Aires, Losada, 1983, pp. 15-17 (trad. cast. Segundo Tri).

[191] Cfr. Aristóteles: *Física*, ed. cit., I, 2, 184b 17ss; I, 4, 187a 12ss.

lo divino (τὸ θεῖον), como también lo era para Tales, Anaxímenes y Anaximandro, en sentido impersonal e inmanente, nunca personal y trascendente. Todos ellos, por último, tienen una concepción esencialmente dinámica de la naturaleza, complementada con una cierta intuición de la medida que prevalece en cada una de sus transformaciones; sin embargo, Heráclito, a diferencia de sus predecesores, entiende que esta misma medida no sólo está presente en la naturaleza sino también en el hombre, al mismo tiempo que profundiza en la idea de devenir para intensificarla[192].

Para Heráclito, la naturaleza es un proceso ígneo incesante que da lugar a todas las cosas sin perder por ello su *mismidad*, en un ciclo perpetuo de relaciones y retro-acciones donde cada movimiento es inédito incluso en su repetición, es decir, donde acontece el retorno temporal de lo mismo como otro:

> «El sol es nuevo cada día.»[193]

Heráclito advierte, con una sensibilidad más oriental que occidental, que sólo una regeneración permanente permite conciliar en la naturaleza las ideas de creación y destrucción, de permanencia y cambio. La naturaleza, dicho de otro modo, mantiene su identidad visible gracias a una constante renovación invisible, posibilitada por la solidaridad de todos sus elementos. Ahí radica el secreto activo de la vida, en su esencial apertura, en su carácter homeostático o auto-regulativo, y en su perpetua regeneración, lo que permite que los sistemas vivos mantengan un fuerte equilibrio organizacio-

---

[192] Cfr. Graham, Daniel W.: *Explaining the cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 115.

[193] ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν (22 B 6 DK).

nal, posibilitado por múltiples reajustes dinámicos e intercambios de materia y energía con el medio, a pesar de sus continuas pérdidas, transformaciones y renovaciones. La naturaleza, por tanto, es entendida en este fragmento como aquello que nace y muere cada día, como aquello que se forma al mismo tiempo que se transforma, donde nacimiento y muerte, formación y transformación, no son más que las dos caras de un mismo proceso.

La *phýsis* es *fuego*, como reconoce Aristóteles[194], pero no hay que olvidar, siguiendo al propio Estagirita, que sólo a partir de Empédocles puede considerarse al fuego como uno de los cuatro elementos naturales, junto con la tierra, el agua y el aire[195]. Nótese que, mientras que estos últimos representan los tres estados fundamentales de la materia, sólido, líquido y gaseoso, respectivamente, el fuego sería más bien la fuerza que permite la transformación de unos en otros: cerca del fuego lo sólido se hace líquido y lo líquido gaseoso, mientras que, a medida que el fuego se aleja, lo que era gaseoso se torna líquido y lo líquido sólido[196]. En este sentido, aparece co-

[194] Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A 3, 984 a 5ss.

[195] Ibid., A 4, 985 a 31ss.

[196] Esta capacidad del fuego como transformador de la materia, a la vez que su dualidad como dador de vida y muerte, se manifiesta especialmente en el culto a la Tierra-Madre de los misterios de Eleusis. Narra el mito, como es sabido, que Deméter tenía una hija llamada Perséfone. Hades se enamoró de ella y la raptó. Después de haber errado mucho tiempo en busca de su hija, llegó a Eleusis donde entró en casa de Céleo, bajo los rasgos de una anciana, con la tarea de criar a Demofonte. Para agradecer su hospitalidad se propuso hacer inmortal a su hijo. Lo frotaba con ambrosía y lo ponía cada noche en el fuego, para volverlo semejante a los dioses. Una noche su madre penetró en la habitación de la diosa y, al ver a su hijo en las llamas, comenzó a gritar. El encanto se rompió y el niño murió (o continuó siendo mortal según otras versiones). Cfr. Lorite Mena, José: "El simbolismo mítico del fuego y el lógos de Heráclito", en: *Pensamiento*, vol. 37, nº 45 (1981), p. 55.

mo algo diferente de todos los estados que asume la materia y se presenta como una *fuerza creadora*, con actividad y vida incesante[197].

Como es sabido, los primeros filósofos buscaron sin excepción un primer principio que fuera sutil, flexible y maleable: así el *agua* de Tales, el *aire* de Anaxímenes, el *ápeiron* de Anaximandro y el *fuego* de Heráclito. Este último, sin duda, debió parecerle al filósofo efesio el más móvil y activo incluso en su quietud, quizás a eso se refiera este enigmático fragmento:

> «Su reposo es cambiar.»[198]

En tanto que ἀρχή no podemos precisar el primado cronológico del fuego, puesto que siempre *fue*, *es* y *será* (como indica 22 B 30 DK), pero sí su primado ontológico, puesto que es *principio* en el sentido de fundamento. Lo que parece claro es que el fuego no es simplemente un principio material[199]. El fuego, pues, sería ante todo un símbolo que permite dar a comprender su pensamiento mejor que cualquier otro. Se trata tanto del principio del cambio, como de aquello que permanece a todo cambio[200].

---

[197] En efecto, el fuego es fuente de vida y calor (indispensable en todos los procesos bioquímicos) y también de luz, que posibilita la visión y se utiliza como metáfora del conocimiento en la filosofía griega y medieval. Cfr. Cappelletti, Ángel. J.: *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1969, p. 46.

[198] μεταβάλλον ἀναπαύεται (22 B 84a DK).

[199] Aristóteles tiene razón al afirmar que Heráclito denominó *fuego* al *principio* (ἀρχή) de todas las cosas. Si bien, su propia concepción de las cuatro causas le ha llevado a encasillar este fuego dentro de los cuatro elementos naturales, tratándolo como un principio netamente material. Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, 3, 984a.

[200] Cfr. Cappelletti, Ángel. J.: *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Cincel, 1986, p. 95.

Resulta significativo que Prometeo robara el fuego a Zeus, entregándoselo a los hombres, y no otro elemento, símbolo de la creación, de la capacidad humana para transformar la naturaleza y de la propia libertad, pero también de la imprudencia, la desmesura y la discordia. Es interesante destacar que, según este mito, el fuego no es un producto natural sino un regalo, algo que viene *extranaturalmente* al hombre, algo que supera la capacidad y la invención humana. El hombre no descubre propiamente el fuego sino que utiliza el fuego celeste, por lo que hay que concluir, en consecuencia, que hay un solo fuego, el divino, del que procede el humano[201].

En esta misma línea, posiblemente nos encontremos ante uno de los primeros intentos de explicar racionalmente lo que antes se aceptaba de un modo mítico-religioso[202], pero no ante una imagen del puro devenir, incesante y destructor, ciego e insensato, como proponen Nietzsche o Spengler, puesto que se trata de una actividad creadora que se desarrolla *según medidas*. En nuestra opinión, lo más importante en la filosofía de Heráclito, su auténtica originalidad, no es su concepción del fuego, sino su concepción del λόγος, que gobierna al fuego y al propio devenir antropocósmico[203]. El fuego, afirma Cappelletti, genera el cosmos de acuerdo con una razón inmanente que le es propia, pero no podemos estar de acuerdo con él en su

---

[201] Cfr. Lorite Mena, José: op. cit., p. 59.

[202] Cfr. Farré, Luis: *Heráclito. Fragmentos*, Barcelona, Folio, 2002, p. 128.

[203] Esta idea aparece en múltiples obras del filósofo alemán, pero acaso especialmente en su etapa filológica de juventud: cfr. Nietzsche, Friedrich: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, ed. cit., § 8, pp. 74ss. Spengler sostiene que Heráclito tiene una concepción del cosmos de naturaleza energética, donde acontece un devenir puro e incesante que empareja directamente con el primer principio de la termodinámica, haciéndose eco de la ciencia de su tiempo. Cfr. Spengler, Oswald: *Heráclito*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, pp. 88, 108-109, 111-113, 120 (trad. cast. Augusta de Mondolfo).

identificación de fuego y λόγος. El fuego cambia en efecto según medidas, pero ni el fuego es *relación* o sistema, ni el λόγος es *sustrato* del que por una actuación interior emerge la totalidad de lo que hay[204].

El fuego es eterno e increado (ἀείζωον). Posiblemente sea infinito, espacialmente hablando, por analogía con el *ápeiron* de Anaximandro y con el *aire* de Anaxímenes; y posiblemente, siguiendo la analogía con Anaximandro, debamos entenderlo como el origen de todas las determinaciones y de todos los seres. No obstante, al referirse concretamente al fuego y no al *ápeiron*, esto es, a algo indefinido, Heráclito pone de manifiesto la necesidad ontológica que la unidad ígnea tiene de desplegarse, de desvelar la multiplicidad de posibilidades que encierra, dando lugar al cosmos, «pluriunidad que es al mismo tiempo uni-pluralidad.»[205]

Así, en el fragmento 30 de Heráclito podemos leer lo siguiente:

> «Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo (ἐποίησεν) dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será fuego siempre-vivo (ἀείζωον), prendido según medidas y apagado según medidas.»[206]

---

[204] Cfr. Cappelletti, Ángel J.: *Mitología y filosofía: los presocráticos*, ed. cit., p. 102; cfr. Cappelletti, Ángel J.: *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, ed. cit., p. 68. Que fuego y *lógos* no son lo mismo lo demuestra Adrados haciendo uso del sentido común, así propone permutar ambos términos en los fragmentos para comprobar que no son en modo alguno intercambiables. Cfr. Rodríguez Adrados, Francisco: "El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico", en: *Emérita*, tom. XLI, fasc. I, (1973), p. 9.

[205] Cfr. Cappelletti, Angel. J.: *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, ed. cit., pp. 49-50.

[206] κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ'ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (22 B 30 DK).

Se ha discutido mucho si el término κόσμος hace mención al *mundo en su totalidad* o simplemente a un determinado *orden de cosas*. Nosotros entendemos que se trata del mundo en su totalidad o, si se quiere, del *orden-del-mundo*. Posiblemente estemos, como se ha dicho, ante uno de los primeros usos del término en sentido propiamente filosófico[207]. Se dice, además, que este mundo es *el mismo para todos*, destacando que a pesar de que los dormidos se retiran a un mundo propio, todo aquel que siga el λόγος vive necesariamente en el mundo único y común[208].

---

[207] Cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, ed. cit., p. 313. Deichgräber atribuye la mención a los hombres a razones simetría. Cfr. Deichgräber, Karl: *Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1963, pp. 500-501. Nótese el contraste con Hesíodo respecto a la configuración del cosmos, quien afirma que Zeus «dispuso» (διέταξε) cada una de las cosas para los dioses. Cfr. Hesíodo: *Teogonía (Obras y fragmentos)*, Madrid, Gredos, 1990, 73-74 (trad. cast. Aurelio Pérez; Alfonso Martínez). Asimismo, «dispuso una ley para los hombres» (ἀνθρώποισι νόμον διέταξε). Cfr. Hesíodo: *Los trabajos y los días (Obras y fragmentos)*, ed. cit., 276. La coincidencia entre el *mundo* y el *fuego siempre-vivo* resulta evidente, pudiendo ser considerados como los términos de una relación de antecedente a consecuente, pues los participios ἁπτόμενον y ἀποσβεννύμενον, por su desinencia, sólo pueden relacionarse con un sustantivo neutro en nominativo (πῦρ ἀείζωον); κόσμον, por su parte, en acusativo por ser objeto del verbo ἐποίησεν, pasa a ser sujeto tácito de ἀλλ'ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται. Lo reseñable es que en lugar de aparecer los participios en acusativo, para hacerlos concordar con el sujeto tácito, lo hacen en nominativo masculino, lo que remite de un modo latente a κόσμος. Cfr. Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria: *Los filósofos presocráticos*, vol. I, ed. cit., pp. 344. Cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, ed. cit., p. 311.

[208] Cfr. Vlastos, Gregory: "On Heraclitus", en: *American Journal of Philology*, nº 76 (1955), p. 344. Para Kirk, la expresión *el mismo para todos* es un añadido de Clemente

No se trata, por otro lado, de una creación de la nada. *Hacer un mundo* (ἐποίησεν) equivale a ordenar las cosas según una cierta medida o proporción. En eso no han intervenido ni los dioses ni los hombres (οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων). El cosmos era, es y será *fuego siempre-vivo*, la totalidad ordenada de las cosas, un fondo existencial-dinámico y eterno del que emanan todas las realidades[209].

Como señalan Kirk y Raven, el fuego es la forma arquetípica de la materia para Heráclito y el cosmos, concebido como totalidad, puede describirse como un fuego que, cuando una determinada cantidad se extingue, se vuelve a encender en una parte proporcional:

> «No todo él está ardiendo a la misma vez y siempre estuvo y siempre estará en ese estado. No podemos hallar, en consecuencia, en él una cosmogonía en el sentido milesio. No es posible que el fuego sea una materia prima original a la manera en que lo era el agua o el viento para Tales o Anaxímenes […] Es, no obstante, la fuente continua de los procesos naturales.»[210]

---

a partir de una fuente estoica, cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, ed. cit., p. 307.

[209] Cfr. Lorite Mena, José: op. cit., p. 73.

[210] Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M.: op. cit., p. 289. Sobre las relaciones entre fuego y mundo, Barnes hace una precisión que merece la pena tener en cuenta, al distinguir entre *made from* y *made of*, en un juego de palabras difícil de traducir al castellano: "world things were *made from*, but are not *made of* fire", esto es, las cosas mismas están *hechas del* fuego pero no *hechas de* fuego, en el sentido de que proceden del fuego pero no son fuego, materialmente hablando, lo que acentúa la necesidad de tener en cuenta la confusión presocrática entre física y metafísica. Cfr. Barnes, Jonathan: *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 63.

Parece evidente, en suma, que el fuego (πῦρ) no se entiende en este texto únicamente como el principio material que constituye la totalidad de lo ente, sino, en esencia, como un símbolo o protoconcepto filosófico que trata de representar la potencia organizadora que articula, en la naturaleza, la generación y regeneración de formas de orden estables, sobre la inestabilidad de un fondo desordenado, por mediación y medición del λόγος[211].

Como afirma W. Jaeger, en ninguna parte encontramos en Heráclito la huella de una consideración puramente teórica de las apariencias, ni la sombra de una teoría puramente física. Lo que pudiera ser interpretado así se halla en conexión con un contexto mucho más amplio y también más profundo[212]. Sus consideraciones físicas, por tanto, no son los principios de su visión del mundo sino las consecuencias de la misma, pues no se entienden sin las ideas de medida, juego y devenir, como veremos[213].

En este sentido, una historia de la filosofía que no vea en los presocráticos más que la aurora de la ciencia moderna, celebrará la tentativa tan interesante como insuficiente de aquellos que trataron de encontrar el elemento primero de la realidad material, pero no dudará en calificar esta mentalidad de *prelógica*, por no ser capaz de pasar de lo cualitativo a lo cuantitativo, esto es, por no aplicar las matemáticas al estudio de la naturaleza, cuestionando, igualmente, la carencia de un saber técnico pujante y bien rematado. Ciertamente, vista la sutileza que se aprecia en las intuiciones matemáticas de Tales o Pitágoras no parece que el problema estribe en una falta de conocimientos, sino en el estatuto ontoepistémico que se concede a la naturaleza. Los primeros filósofos no se querían dominadores de

---

[211] Sobre este tema volveremos.

[212] Cfr. Jaeger, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, ed. cit., p. 175.

[213] Cfr. Brun, Jean: *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1976, p. 44 (trad. cast. Ana Mª Aznar).

la naturaleza sino *espectadores*, dado que partían de la esencial unidad entre el hombre y la naturaleza. La naturaleza no era para ellos un objeto frente a un sujeto, sino un horizonte que englobaba también al hombre y a lo divino, como se ha dicho. Como reconoce Sambursky, «el mundo tenía que ser entendido, pero no había ninguna necesidad de cambiarlo.»[214] Los griegos confiaban en que el conocimiento de la naturaleza les permitiera conocerse a sí mismos, por eso escrutaban su ritmo y su medida y nunca trataron de someterla a la medida ni al ritmo de los deseos, temores o necesidades humanas.

El fuego, en nuestra opinión, es una imagen que permite al filósofo explicar su pensamiento mejor que cualquier otra, pues se trata de un elemento que permanece al mismo tiempo que cambia, y que se renueva al mismo tiempo que se consume. Acaso nos encontramos ante uno de los primeros intentos de explicar racionalmente lo que antes se aceptaba mitológicamente. De todos modos, al introducir la medida en el fuego, Heráclito pone de manifiesto la necesidad que la unidad tiene de desvelar las múltiples posibilidades que esconde en su interior, dando lugar al cosmos: sólo así se entiende que lo uno sea al mismo tiempo lo múltiple, y viceversa[215].

---

[214] Sambursky, Samuel: *El mundo físico de los griegos*, Madrid, Alianza, 1999, p. 260 (trad. cast. Mª José Pascual). Esos modelos, señala Ramnoux, no fueron elaborados según las leyes del método experimental, sino siguiendo las pautas de la propia naturaleza, tal como se la representaban: por dicotomía a partir de una oposición elemental, o a partir de una oposición surgida de la unidad original. En este sentido, trabajaron escuchando la naturaleza y siguiendo su ley. Cfr. Ramnoux, Clémence: op. cit., p. 8.

[215] "Tal vez sea más importante el hecho de que todo fuego […] debido a la regularidad con que absorbe el combustible y emite el humo, a la vez que mantiene una cierta estabilidad entre ellos, personifica, de un modo claro, la regla de la medida en el cambio inherente al proceso del mundo, del que el *lógos* es una expresión". Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M.: op. cit., p. 290.

El fuego, en conclusión, es una metáfora del mundo y del tiempo cíclico que lo gobierna; como toda imagen, por tanto, tenemos que entenderla en sentido literario o poético, pero también literal, puesto que tiene un alcance ontológico innegable. El mundo *arde*, se mueve, cambia, deviene, consume pero nunca se consume, hace y deshace en el incesante e inocente transcurso de los días, los meses, las estaciones y los años como el juego de un niño. El mundo es un niño que juega (παῖς παίζων), un enorme campo de batalla donde reina la discordia, la tensión y el antagonismo, un tablero de juego en el que dioses y hombres juegan y son jugados, donde se emprende una partida nueva cada día pero siempre con las mismas reglas, bajo la perspectiva *eco-enantio-lógica* de la escondida respectividad de todas las cosas, de la *armonía invisible* que religa y articula la unidad-multiplicidad de lo visible.

El fuego, dicho de otro modo, puede llegar a ser todas las cosas sin perder su mismidad, de igual modo que cambiamos el oro por mercancías y las mercancías por oro sin que éste pierda su valor de cambio ni su posibilidad de intercambio por otro tipo de mercancías, y al contrario:

> «Todas las cosas se cambian (ἀνταμοιβή) por fuego y el fuego por todas las cosas, como las mercancías por oro y el oro por las mercancías.»[216]

El fuego, por tanto, es lo que concede *valor* ontológico a las cosas. No se puede imaginar en consecuencia un mundo sin fuego ni un fuego sin mundo, como pretende M. Stokes al interpretar de un modo sucesivo el intercambio. Pues el mundo, no se olvide, es *fuego siempre-vivo* (22 B 30

---

[216] πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός (22 B 90 DK).

DK), y éste es una suerte de *sol que no se pone nunca* (22 B 16 DK), aunque a veces *ame esconderse* y sea preciso buscar allende las apariencias para encontrarlo[217].

El fuego, por tanto, sin dejar de ser por completo lo que es da lugar al cosmos, pues en realidad no desaparece en cada una de sus determinaciones, sino que simplemente se esconde:

> «Transformaciones del fuego: primero mar y del mar la mitad tierra, la mitad ardiente huracán (πρηστήρ) [...] La tierra se esparce como mar y se mide en la misma proporción (λόγον) que había antes de que se hiciera tierra.»[218]

Al transformarse el fuego según una primera medida nace el mar, y de la muerte del mar nacen, por un lado, la tierra y, por otro, el ardiente va-

---

[217] Cfr. Stokes, Michael: *One and Many in Presocratics Philosopy*, Washington dc, Harward Univesity Press, 1971, pp. 104-105.También en Homero, aunque en otro sentido, se dice que el sol todo lo ve y todo lo oye. Cfr. Homero: *Ilíada*, ed. cit., III, 277; Cfr. Homero: *Odisea*, ed. cit., XI, 109. Cfr. Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria: *Los Filósofos presocráticos*, vol. I, ed. cit., p. 329.

[218] πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. [...]· <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ (22 B 31 DK). Snell señaló que no se trata de *transformaciones* del fuego, puesto que en la época de Heráclito el término se utilizaba únicamente para referirse a las rotaciones del sol. Cfr. Snell, Bruno: *Il linguaggio di Eraclito*, Ferrara, Gabriele Corbo, 1989, p.12. Traducimos no obstante por *transformaciones* (τροπαί), siguiendo a Marcovich, porque entendemos que se trata de una presencia perpetua, que no desaparece en sus múltiples fases sino que simplemente subsiste invisible en cada una de ellas. Cfr. Marcovich, Miroslav: op. cit., p. 287.

por, y, presumiblemente, de la muerte de éstos volverá a renacer el fuego hasta completar el ciclo cósmico, encendiéndose y apagándose del mismo modo que la vegetación se oculta (ἀφανισμός) en otoño para volver a manifestarse (ἐπιφάνεια) en primavera. Según la opinión de Olof Gigon, la transformación del fuego en mar es *metafísica*, mientras que el posterior desenvolvimiento del mar es, por el contrario, un proceso *físico*[219], si bien estas palabras parecen contradecir lo que escribe unas páginas después:

> «Lo uno se transforma ello mismo por completo en todas las cosas. El fuego no es un suelo firme del que van brotando todas las cosas, sino que todo él se cambia en el conjunto de las cosas, de suerte que existe invisible y completo en el cosmos evolucionado.»[220]

Podemos entender que las transformaciones del fuego sean consideradas como un proceso *físico*, así lo hizo Aristóteles, o bien, así lo creemos nosotros, como un proceso *metafísico* que no por ello deja de ser *físico* (físico-metafísico, si se quiere, dada la relación entre ambos ámbitos en este contexto). De todos modos, si partimos del hecho de que la distinción entre física y metafísica carece de sentido para los presocráticos, resulta muy difícil establecer cuándo nos encontramos ante un proceso exclusivamente físico y cuándo ante uno metafísico. Además, si eludimos el sentido metafísico del resto de transformaciones del fuego, estaríamos desestimando la presencia latente del mismo en cada una de ellas, y negando, por ende, el carácter unitario de la propia realidad.

[219] Gigon, Olof: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., p. 233.
[220] Ibid. p. 239.

El mundo es, pues, una unidad en constante proceso de devenir y perecer, en constante transformación a la par de las transformaciones del fuego, en constante cambio e intercambio, sin olvidar que se trata de un proceso *lógicamente* medido[221]. Así el fuego es el aspecto físico de una gran fuerza metafísica que crea, modela y destruye, operaciones éstas cuya suma es un cambio constante e incesante. Se trata, en definitiva, de la idea de lo uno que deviene eternamente lo múltiple y de lo múltiple que deviene eternamente lo uno, donde lo uno no es aún un conjunto de sustancias o esencias estables, al modo aristotélico, sino fuerza viva y por ende activa. El mundo, por tanto, es el juego del fuego consigo mismo, con su incesante construir y destruir a lo largo del tiempo: sólo así se entiende que la unidad pueda ser al mismo tiempo multiplicidad y la multiplicidad unidad.

En este punto, volvemos a enlazar con el pensamiento oriental, ya que para la filosofía india, como para la griega, el primer problema que se ofrece al pensamiento es el de la relación entre *lo uno* y *lo múltiple*. Por todas partes vemos multiplicidad de objetos y seres, pero la duda consiste en saber si eso es real o fenoménico (*maya*), verdad o ficción, si el hombre posee una existencia propia o es el efímero resultado de la evolución o juego de algún principio originario[222]. Con esto retomamos el hilo de nuestro trabajo, que lo lleva más allá de los milesios, ya que las cuestiones *cosmogónicas* no tienen tanto peso en su filosofía como las *cosmológicas*. En nuestra opinión, su filosofía natural es una solución física del problema de los contrarios y sólo puede comprenderse desde ese punto de vista. El verdadero ἀρχή de Heráclito no es el *fuego* sino el λόγος, que no es un atributo

---

[221] Cfr. Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 62.

[222] Cfr. Aurobindo, Shri: *Heráclito y Oriente*, Buenos Aires, Leviatán, 1982, pp.46-49 (trad. cast. Alfredo Llanos).

del fuego, sino a la inversa, el fuego es una manifestación *material* de la razón cósmica universal. Por otro lado, el *fuego* no debe considerarse como *sustancia* sino como *proceso* que consiste en el asomarse y desaparecer de los contrarios por medio de un constante *cambio* (τροπή) e *intercambio* (ἀνταμοιβή). El *fuego* es lo que da unidad al cambio porque es su fuente común y única, pero la norma que dirige este cambio no procede del *fuego* sino del λόγος, que *ensambla* todo lo que se opone sin eliminar su tensión. Esta misma noción de *equilibrio dinámico* es esencial a la forma en que la unidad de los contrarios es entendida y vivida en la espiritualidad china. No es jamás una identidad estática sino un juego dinámico entre los contrarios. La doctrina taoísta llama *Tao* o *camino* a la unidad que les sirve de fondo y lo ve como un proceso que determina su juego mutuo[223]. Este proceso, para Heráclito, se hace más intuitivo en el *fuego* que en cualquier otro elemento natural, quizá por eso lo eligió como símbolo de su filosofía, siendo –en última instancia- un símbolo del decurso de la propia naturaleza, que consiste en una unidad dinámica de contrarios, a pesar de la ignorancia que manifiesta el hombre aletargado a este respecto.

[223] "El movimiento del dao,/es transformación de contrarios (*fan*)./El dao se manifiesta, en la debilidad./Las cosas del mundo nacen del ser (*you*),/el ser nace del no-ser (*wu*)". Lao Zi: *El libro del Tao*, Madrid, Alfaguara, 1996 (trad. cast. Iñaki Preciado), § 40.

Cap. 5.

«Los contrarios y el primer principio.»

1. La pregunta por el no-ser en los primeros presocráticos.

Uno de los problemas tratados por la filosofía presocrática es el de la realidad del mundo físico. En él se entrelaza de un modo general toda la especulación de los filósofos presocráticos. Todos ellos redujeron la realidad a un primer principio dinámico y sustantivo que para unos pensadores era de naturaleza material y determinada, para otros de naturaleza numérica y para otros de naturaleza indeterminada. A partir de Parménides, como es bien sabido, se produce un cambio radical, preconizado sin duda por Heráclito, que permite hablar en adelante de un pensamiento propiamente metafísico. Esto se debe a la afirmación fundamental de que aquello de que todas las cosas constan es *el ente* (τό ὄν). Sin duda, con el descubrimiento del ente elevó Parménides la especulación filosófica al nivel de la *ontología* (τοῦ ὂντος λόγος).

Según su descripción el ente es *lo que es* y el no-ente es *lo que no es* (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, cfr. 28 B 2 DK). Esto se explicita en la primera parte del *poema* parmenídeo con una serie de atributos que conviene señalar: *ingénito e imperecedero*, *entero*, *homogéneo*, *imperturbable y sin fin*, *a la vez uno*, *continuo* (cfr. 28 B 8 DK). No puede además no haber sido ni puede dejar de ser (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται), de lo que se saca como consecuencia inmediata que el no-ente no puede ser dicho ni tampoco pensado (οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι). *Lo que es*, por tanto, puro presente y pura identidad, ingenerable e incorruptible, no tiene pasado ni futuro, no tiene principio ni fin. Además es único e indivisible, completo e inmóvil. En definitiva, lo que es no puede moverse a lo que no-es ni a lo que es, sino que instalado en un perpetuo

presente *no tiene historia* y es esencialmente *ajeno a toda mutación*[224] Sin duda cabe preguntarse ¿qué sucede pues con la aparente multiplicidad de lo real mismo constatada sin salvedad por los anteriores presocráticos? ¿Y qué sucede con el devenir, la provocación fundamental, la más paradójica y desconcertante, si cabe, para el pensamiento desde los comienzos de la filosofía? Se trata, simplemente, de «pareceres de los mortales» (βροτῶν δόξας) –contestará Parménides- pero no de la inmutable «verdad bien redonda» (Ἀληθείης εὐκυκλέος, cfr. 28 B 1 DK).

En efecto, esta concepción de la filosofía griega como ontología ha persistido en la posteridad, sobre todo a partir de Aristóteles, quien identificó «la posesión de los principios y las causas de las entidades con la tarea propia del filósofo»:

> «Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos, que por sí mismo, le pertenecen (Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό). Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta […] Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma. Y, ciertamente, si también buscaban estos principios quienes buscaban los elementos de las cosas que son, también los elementos tenían que ser necesariamente elementos de lo que es, no accidentalmente, sino en tanto que algo es […] La expresión "algo que es" se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola natura-

[224] Cfr. González Álvarez, Ángel: *Tratado de metafísica. Ontología*, Madrid, Gredos, 1967, p. 66.

leza (Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν) […] Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y de las causas de las entidades (εἰ οὖν τοῦτ᾽ ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον).»[225]

El texto arriba acotado pone el acento en el *en tanto que algo es*, en el ser en general o aquello que hace que los entes sean y compartan una cierta unidad ontológica. No en vano, Aristóteles recuerda poco después que mientras que la *filosofía primera* (πρώτη φιλοσοφία) estudia el ser en general, «se ocupa universalmente de lo que es» (καθόλου), el resto de las ciencias se ocupan de una parte aislada y accidental del ser (μέρος αὐτοῦ), esto es, de los entes concretos. Además, según el texto, el ente no es simplemente un objeto entre otros de los que se ocupa la filosofía primera. Antes bien, se trata de su objeto propio, el que la legitima como tal y hace que se distinga de los demás saberes. Por otro lado, no estamos ante una diferenciación sin más, como señala Mariano Álvarez, puesto que la forma como difiere la filosofía primera de las otras ciencias es distinta de la forma en que éstas difieren entre sí[226]. En efecto, lo que apunta Aristóteles no es que análogamente a como la matemática se ocupa de la cantidad y la física del ente móvil, la filosofía primera se ocupe del ente en cuanto ente. Si esto fuera así, de entrada, quedaría atenuado el carácter eminente y el propio estatuto epistemológico de la metafísica como ciencia. Al contrario, el ente

[225] Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., Γ, 1, 1003a 20-1003b19.

[226] Álvarez Gómez, Mariano: "Carácter antitético del objeto de la metafísica en Aristóteles", en: Álvarez Gómez, Ángel; Martínez Castro, Rafael (Eds.): op. cit., p. 149.

en cuanto ente se caracteriza esencialmente por estar presente y expresar todo ente en lo que tiene de ente. No puede, por tanto, ser algo bien determinado ni tampoco opuesto al resto de las cosas, sino que éstas, por peculiares que sean, son ante todo y en todo caso entes, y como tales pertenecen a la esfera del ente en cuanto ente.

Por lo pronto, y en este sentido, todas las determinaciones comunes de la realidad parten de una verdad fundamental: *que las cosas son*. Se trata de la determinación más radical y universal de la realidad. No es de extrañar, por tanto, que el problema del ser sea uno de los problemas centrales de la metafísica, así como su horizonte mismo, además del punto de partida de toda interrogación humana acerca de lo real. Pero, por otro lado, no debemos olvidar el carácter esencialmente aporético y multívoco de este concepto, como señaló Aristóteles, pues a un tiempo es el más cercano y el más lejano. De entrada, que las cosas son es evidente, se trata de una primera certeza de la metafísica, pero en el momento de aprehender lo que el ser es, estamos ante una idea que trasciende el saber humano y que no se deja atrapar nunca por completo[227].

Ciertamente, la posibilidad y necesidad de esta cuestión se fundamenta en una relación paradójica entre trascendencia e inmanencia: pues por un lado siempre sabemos sin mediaciones lo que el ser es, pero por otro

---

[227] Llegados a este punto, nos encontramos en un aprieto que bien pudiera recordarnos las palabras de San Agustín sobre el tiempo: "¿Qué es el tiempo? ¿Quién puede explicarlo de una forma fácil y breve? ¿Quién puede apresarlo en el pensamiento o expresarlo con palabras? Sin embargo, ¿no es verdad que en nuestras conversaciones a nada nos referimos con más familiaridad que al tiempo? Y seguramente lo comprendemos cuando hablamos de él y cuando oímos a otro hablar de él. ¿Qué es entonces el tiempo? Si nadie me lo pregunta, sé qué es. Pero si quisiera explicarlo a quien me pregunta, no lo sé". San Agustín: *Confesiones*, Madrid, BAC, 1988, XI, 14 (trad. cast. José Cosgaya).

sabemos que nunca podremos conocerlo por completo porque nos sobrepasa. La ontología parte del supuesto de que *todo ente es en el ser*. Se trata de la necesidad de reconocer que antes de toda comprensión de un ente concreto hay una precomprensión del *ser en cuanto ser*, pues la primera predicación que se puede hacer de un ente es *que es* y sólo después se pueden predicar el resto de sus concomitancias. Desde este punto de vista, por tanto, el desarrollo de la metafísica occidental consiste en el recuento de los diversos modos de plantear el problema del ser que, en opinión de Heidegger, es el auténtico y único tema de la filosofía, pero no el ser entendido como ente, sino como aquello que es previo al ente y le hace ser. Aristóteles ya había dicho que «el ser se dice de muchas maneras» y que debía haber un conocimiento del «ser en cuanto ser», pero es de justeza reconocer que el concepto de ser, el más universal y extenso de todos los conceptos, resulta *indefinible* por definición[228].

Por tanto, desde los comienzos de la filosofía se advierte que el ente (τό ὄν) prima de un modo tajante sobre el no-ente (μὴ ὄν), puesto que señala sus condiciones de posibilidad y define las coordenadas en las que un planteamiento del no-ser es posible. O lo que es lo mismo, la elucidación

[228] Cfr. Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit., § 1, pp. 11-14. Como dijo Aristóteles, la filosofía primera no se identifica con ningún saber particular. Tiene que ver, bajo ese punto de vista, con lo indeterminado. En consecuencia, la filosofía no debe reconocer como propio nada que le venga puesto o impuesto, ni tampoco comenzar por nada que esté previamente delimitado. Cfr. Álvarez Gómez, Mariano: “El comienzo de la filosofía como vacío según Hegel”, en: Paredes Martín, Mª del Carmen (Ed.): *Intencionalidad, mundo y sentido. Problemas de fenomenología y metafísica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, p.14. A fin de no repetir cosas de todos conocidas sobre la formación y el sentido de la idea de ente, cfr. González Álvarez, Ángel: *Tratado de metafísica. Ontología*, ed. cit., pp. 99-111. Como ampliación, cfr. Peña, Lorenzo: *El ente y su ser. Un estudio lógico-metafísico*, León, Universidad de León, 1985.

del estatuto ontoepistémico del no-ser se encuentra determinada por la caracterización del ser (y del ente). Por eso, la convivencia metafísica entre ente y no-ente sólo es posible en una ontología en la que la concepción del ser haya adquirido la suficiente flexibilidad para dar cabida en su seno a una cierta dosis de no-ser, sin rechazar de antemano el carácter negativo implicado en lo finito, lo aparente, lo múltiple y lo móvil[229]. Es bien sabido que Hegel comienza su *Ciencia de la lógica* por *el ser*, que es lo puramente indeterminado. Justamente esa indeterminación, ese no referirse a nada en concreto es lo que le hace coincidir con *la nada*. La unión de ambos configura *el devenir*. Dejando a un lado la compleja problemática de esta obra, entendemos que, *mutatis mutandis*, se puede encontrar en este planteamiento una notable semejanza con los presocráticos, puesto que, para ambos, lo que es el *comienzo* acompaña luego a todas las fases del proceso como su *fundamento*. En el caso de los presocráticos, como hemos visto, el ἀρχή nunca deja de actuar *activamente* después del momento inicial, sino que se define por ser una realidad eterna, que permanece presente en el devenir y en la configuración misma de lo real, hasta dar lugar al cosmos. En el caso de Hegel, el hecho de comenzar por lo indeterminado, unido al arraigo de todo el proceso posterior en ese mismo hecho, supone que la realidad no está dada de antemano sino que es un *resultado*, se llega a ella por medio de las sucesivas etapas de un proceso dialéctico, donde se supera pero no se pierde lo anterior, pues se entiende como un estadio necesario para el final *desenvolvimiento* de la esencia o el todo. Este planteamiento, que recuerda sin duda a Heráclito por la importancia que se concede al devenir, así como a la necesidad de pensar las contradicciones de lo real, sirve al tiempo para

[229] Cfr. Melendo, Tomás: “Nada y ontología en el pensamiento griego”, en: *Anuario Filosófico*, 18 (1985), p. 78.

reconciliarlo con Parménides, ya que se parte del supuesto de que razón y realidad son lo mismo, que no es ajeno al jonio a tenor del peso del λόγος en la estructuración de la propia realidad y en el conocimiento humano de la misma. La perspectiva hegeliana parte de la consideración de que sólo *el todo* tiene sentido, sin olvidar que se trata de una totalidad *dialéctica* –que *es* y *no-es* al mismo tiempo- para la que resulta fundamental estar en devenir, como proceso, de modo que sólo *es* verdaderamente al final. Lo que en principio es o significa, por tanto, no alcanzará su verdad hasta que no sea *mediado*, hasta que no se transforme en otra cosa que no es, o devenga otra idea, de un modo similar al *primer principio* de los presocráticos, que opera de lo indeterminado a lo determinado por medio de sucesivas transformaciones, en un proceso en devenir que supera e integra los contrarios en una unidad última que todo lo liga. Pero hay una salvedad obvia: para los presocráticos el tiempo es un *círculo*, el ciclo de la vida, de modo que este proceso *físico* retorna siempre sobre sí mismo, como sucede con las estaciones, mientras que Hegel entiende este proceso como una *espiral* de tinte *metafísico* e *histórico* que avanza hacia un fin concreto. Por otro lado, es preciso evitar leer a Heráclito en clave hegeliana: cuando se dice que los contrarios forman para el jonio una *unidad*, no nos referimos a que formen una *identidad*, en sentido hegeliano, que es una consecuencia del propio devenir, cuyo motor es la contradicción interna de cada momento o determinación como tal. Heráclito concibe el devenir como una sucesión o despliegue de determinaciones diferentes que, en su mismo decurso, revelan el cambio y la multiplicidad, pero esta multiplicidad se produce en y por la unidad profunda de la propia φύσις[230].

---

[230] Para profundizar en este aspecto del pensamiento de Hegel, cfr. Álvarez Gómez, Mariano: "El comienzo de la filosofía como vacío en Hegel", ed. cit., pp. 13ss.

Para Heidegger, desde el principio, la pregunta por el ente acompaña en la filosofía a la pregunta por lo que no-es (*Nicht-Seinde*) y por la nada (*Nichts*). En este sentido, el modo de preguntar por la nada, en un determinado pensamiento, puede facilitarnos las claves de su modo de preguntar por el ser. Pues en el pensamiento especulativo no se pregunta por ella sólo exteriormente, como hace la ciencia, como manifestación concomitante, sino que, conforme a la correspondiente extensión, profundidad y originalidad con que se interroga sobre el ente, se despliega la interrogación por la nada, y viceversa[231].

De este modo, afirma el pensador alemán, quizás no sin razón, que la pregunta fundamental de la metafísica es: *¿por qué hay ente y no más bien nada?*[232] Tomemos esta cuestión como hilo conductor para analizar el papel del *no-ser* en los filósofos preparmenídeos, puesto que el concepto de *nada* no está aún tematizado en el pensamiento arcaico, de entrada porque para un griego no tiene sentido que algo surja *de la nada*, aunque se presuponga en algunos planteamientos sobre los opuestos. Justamente, la nada conforma tan sólo una de las posibilidades del no-ente, la más radical si se quiere, pero entendemos que en el amanecer de la ontología griega, los pri-

---

[231] Cfr. Heidegger, Martin: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, pp. 32ss. (trad. cast. Emilio Estiú).

[232] Heidegger, Martin: "¿Qué es metafísica?", en: *Hitos*, ed. cit., p. 108. No se olvide que esta pregunta fundamental se remonta a Leibniz. "La primera pregunta que tenemos derecho a formularnos será por qué hay algo en vez de nada. Pues la nada es más simple y más fácil que algo". Leibniz, G. W.: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Paris, PUF, 1986, p. 45 (Ed. André Robinet). Es más, se pregunta Leibniz, suponiendo que tenga que existir algo, por qué este estado efectivo de cosas mejor que otro. La conclusión, de todos conocida, es que éste es el mejor de los mundos posibles, según el divino ensamblaje preestablecido. La mónadas, por tanto, no interactúan autónomamente, sino según una relación reglamentada de antemano por Dios.

meros filósofos no se preguntaban por *la nada* sino de un modo más general por el *no-ente*. Es más, tomando la historia de la filosofía en su conjunto, se puede notar cómo se pasa de la pregunta originaria por lo que no-es, por lo que deja-de-ser, por el constante devenir de lo real mismo, a la pregunta por lo que es, por lo inmutable, por lo permanente. Sin duda, la pregunta por lo negativo, de uno u otro modo, ha acompañado siempre a la filosofía en su caminar teorético[233]. En verdad, el asunto no debe extrañar pues el ente mismo que es objeto de una experiencia inmediata está radicalmente afectado por la negatividad: se muestra cambiante, finito, limitado, incluso surcado por el no-ente en cuanto *es* –pero no de modo pleno- y en cierto sentido *no-es*.

Es verdad que la polaridad *ente–no-ente* no aparece aún de forma explícita en los primeros presocráticos, justamente porque la pregunta por el ente no ha adquirido aún perfiles bien delimitados. Hemos señalado que fue Parménides quien preparó el camino para la concepción de la posterior ontología, entendida como indagación precisa sobre el ente, y con él nace también como rechazo la cuestión del no-ente, que no sólo no tiene cabida ontológica sino tampoco epistemológica, puesto que no puede *pensarse* ni tan siquiera *decirse*. De este modo, carece de trascendencia metafísica: desterrado del ámbito de lo que verdaderamente es, no puede afectar en modo alguno a la realidad. No sirve para explicar la multiplicidad ni el movimiento de la naturaleza que nos muestran los sentidos, justamente porque *no son*, porque son ilusorios o aparentes, y en consecuencia no necesitan una comprensión racional. Con todo, el no-ente hace un claro acto de pre-

---

[233] Cfr. Melendo, Tomás: “Nada y ontología en el pensamiento griego”, ed. cit., p. 79. “Estos inconciliables, por lo tanto, coexisten de hecho en el ser, con caras de una misma realidad. La estructura del ser es contrariedad”. Castoriadis, Cornelius: op. cit., p. 277.

sencia en los pensadores anteriores, especialmente en los polos negativos de esas parejas de contrarios que constituyen para ellos la clave para comprender el universo.

Los problemas que plantea la admisión de tales supuestos, que no fueron ajenos a la sofística, pesan decisivamente sobre la especulación de Platón, como es bien sabido, lo que le lleva en última instancia a cometer lo que él mismo denominó como un *parricidio*: la revisión de la identidad absoluta y del carácter estático del ente parmenídeo, a fin de no paralizar el pensamiento mismo por medio de una oposición irreductible entre ente y no-ente, y poder así alcanzar un punto de vista más flexible en el que ambos puedan decirse, pensarse, existir e incluso co-existir, en el seno de la primera tabla de categorías –en sentido estricto- de la filosofía occidental[234]. No obstante, hasta Aristóteles no encontramos los medios conceptuales para alcanzar una precisa comprensión del no-ser: por un lado, con la noción de *analogía* y *multivocidad* del ser, por otro, con la minuciosa elaboración de una tabla lógico-metafísica de categorías o modos de ser y modos de decirse el ser, que va más allá de la platónica, sin olvidar el completo estudio acerca de los diversos tipos de oposición, ajenos sin duda al autor que nos ocupa, pero que conviene tener presentes. No obstante, en nuestra opinión, el concepto aristotélico de *potencia* (δύναμις), cuyo sentido primario es: «principio productor de cambio en otro o en ello mismo

---

[234] Cfr. Platón: *Sofista (Diálogos vol. V)*, ed. cit., 241d (trad. cast. Nestor L. Cordero). Platón afirmó que el no-ente, de alguna manera, era, dándole cabida en el campo de la ontología. Así, todo los entes participan de lo mismo, porque cada uno es lo mismo consigo mismo, y todos participan también de lo otro, porque cada uno es otro respecto a los demás. No obstante, entendemos que la tensión ente/no-ente no resulta tan fundamental en el marco de la ontología platónica como la tensión uno/múltiple, de mucho más calado.

pero en tanto que otro», quizás sea la mayor aportación conceptual que se ha hecho en la historia del pensamiento para la comprensión filosófica del no-ser, puesto que cuando algo está en potencia, como es bien sabido, no es aún lo que tiene que ser pero puede llegar a serlo, en una suerte de unión entre el ser, el no-ser y el devenir[235].

De la mano de Aristóteles sabemos que la articulación de las diversas concepciones del no-ser en el pensamiento preparmenídeo estriba en la trabazón del mundo por medio de parejas de opuestos. Acaso no estemos sino ante una traducción racional de las añejas luchas mitológicas entre potencias contrarias, presentes en buena parte de las teogonías y cosmogonías que conservamos, en las que de *lo uno* surge, en primer lugar, un par de opuestos[236]. No obstante, queremos destacar un hecho que nos parece fundamental, a saber, que la reflexión arcaica sobre la negatividad acompaña desde el inicio a la concepción filosófica de la naturaleza. En otras palabras, la filosofía, identificada en lo sucesivo con la estricta ontología o estudio del ente, nace en el momento mismo en que comienza a esbozarse la especulación sobre el no-ente, sobre los opuestos, sobre los contrarios, esto es, nace como «enantiología»: «La filosofía recibió su bautismo al surgir la noción del devenir como lucha entre contrarios (ἐναντίωσις).»[237]

---

[235] Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., Δ, 11, 1019a 15-1020a.

[236] Cfr. Gigon, Olof: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., p. 37. Según Gigon, la filosofía comparte con las teogonías la búsqueda de la verdad, la búsqueda de los primeros principios y el propósito de hablar acerca de todo cuanto hay. “Verdad, Principio, Todo son tres ideas que señalan el peso filosófico de la *Teogonía* en el terreno de las categorías formales. Como preguntas, son otros tantos senderos al final de los cuales emerge la idea del ser que es el centro absoluto de la filosofía”. Ibid., p. 29.

[237] Martano, Giuseppe: *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, vol. I, Napoli-Firenze, Il Tripode, 1972, p. 19.

1.1. Los contrarios en Anaximandro.

El caso más incontrovertible de esta tendencia lo encontramos primero en Anaximandro, quien alude directamente en su pensamiento a la lucha u oposición de contrarios:

> «La salida de las cosas del ápeiron es una separación de los contrarios que luchan en este mundo a partir del todo originariamente unido.»[238]

En un sentido amplio, Anaximandro postuló la existencia de un primer principio indeterminado e ilimitado (τὸ ἄπειρον) no afectado directamente por la contrariedad, pero del que dependen el nacimiento y la oposición de los contrarios. Uno de ellos prevalece sobre otro durante un cierto tiempo y, como *justa retribución de su injusticia*, debe ceder su lugar a su opuesto según lo dispone el tiempo:

> «El principio de los seres es lo ilimitado (τὸ ἄπειρον) […] y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) (12 B 1 DK; 12 A 9 DK).»

Por ello, Anaximandro despoja de determinaciones a este principio y lo define como algo *indeterminado*, como algo que puede ser –sin serlo de hecho- todas las cosas a la vez. El ἄπειρον es una entidad común a todas

---

[238] Jaeger, Werner: *Paideia*, ed. cit., p. 158. A este respecto, cfr. Lloyd, G. E. R.: "Hot and cold, dry and wet in Greek Philosophy", en: *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964), p. 99.

las cualidades contrarias, pues no siendo ninguna en concreto, está en todas ellas, las traba y las muda unas en otras, siendo aquello a lo que todas las cosas tienen que retornar de nuevo cuando desaparezcan o dejen de ser. Así, este principio es *indeterminado* e *ilimitado*, *ingénito e imperecedero* (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον), *divino* (τὸ θεῖον), *lo abarca todo y todo lo gobierna* (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν) (cfr. 12 B 6 DK; cfr. 12 A 15 DK), *inmortal e indestructible* (ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον) (cfr. 12 B 3 DK; cfr. 12 A 15 DK), *es eterno* (ἀίδιον) y *nunca envejece* (ἀγήρω) (cfr. 12 B 2 DK), siendo a la vez, principio y fin de todas las cosas[239].

Sin duda esta consideración del primer principio representa un notable esfuerzo de abstracción, puesto que se trata de una realidad unitaria que subsiste bajo los cambios, si bien resulta aún más notable el esfuerzo de considerar esta realidad subyacente como ilimitada e imperceptible[240]. Pero, ciertamente, el ἀρχή debe ser ilimitado e indeterminado por definición,

---

[239] Cfr. Reale, Giovanni: *Storia della filosofia antica*, vol. I, Milano, Vitae pensiero, 1982, p. 60. Este planteamiento puede considerarse como precursor del heraclíteo. Aunque Heráclito no se pronuncie en este sentido, consideramos suficiente el hecho de que Anaximandro no aparezca en ninguna de sus críticas, en las que sí están otros presocráticos, lo que demuestra que conoció la filosofía de sus predecesores. Prueba de ello puede ser el fragmento 126 DK de Heráclito, donde resuena sin duda el estilo del milesio: "Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece". A este respecto, cfr. Bröcker, Walter: "Heraklit zitiert Anaximander", en: *Hermes*, 84 (1956), pp. 382-384. Cfr. Kahn, Charles H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960, pp. 182ss.

[240] En verdad estamos ante una ruptura con lo representable –y tal vez con lo pensable- pues lo que nos presenta Anaximandro es «un abismo». Cfr. Castoriadis, Cornelius: op. cit., p. 250.

en el sentido de lo que no tiene límites ni puede ser determinado, pues, de ser limitado o determinado, ¿qué lo limitaría o determinaría? Por lo pronto, si hubiera algo que pudiese limitar al primer principio, éste dejaría de serlo de inmediato y en sentido estricto.

Para explicar cómo del *ápeiron* sin determinaciones ni cualidades pueden surgir los elementos determinados, Anaximandro apela a la separación de la realidad en pares de contrarios: *caliente-frío*, *seco-húmedo* (cfr. 12 A 9 DK). A partir de esta oposición nace la contienda, la discordia, la *injusticia*. A su vez, fruto de la tensión entre estas cualidades contrarias, que engendran y transforman todas las cosas, se da la desaparición de todas ellas para volver de nuevo al ἄπειρον, que de esta manera consuma un ciclo y restaura el equilibrio en lo indeterminado, esto es, la justicia. Ciertamente, el tiempo es entendido cíclicamente como el tránsito entre un punto inicial y un punto final (que no es sino un nuevo inicio, puesto que ambos se anudan en el ἄπειρον), y aparece también como juez, ya que es quien disuelve y resuelve todas las disputas e injusticias. Así, pues, este mundo (junto con los *mundos innúmeros* cuya posible existencia postula) está destinado a desaparecer y de la sustancia primitiva reaparecerá otro nuevo (cfr. 12 A 14 DK)[241].

Advierte una cosa Tomás Melendo que resulta capital para comprender el alcance de la oposición en Anaximandro, a saber, que el surgimiento de los contrarios a partir de lo ilimitado implicaría una más radical oposición: «la que media entre lo finito y lo infinito»[242]. En este sentido, ya señaló Gigon que lo ilimitado, por el simple sentido de la palabra, está exigien-

---

[241] Cfr. Kirk, G. S.: Heraclitus: *The Cosmic Fragments*, ed. cit., pp. 42ss.; pp. 228-32.

[242] Cfr. Melendo, Tomás: "Ἀρχή y ἐναντίωσις: su nexo en el pensamiento preparmenídeo", en: *Anuario Filosófico*, 20 (1987), p. 133.

do lo limitado, que brota de ello[243]. Surge entonces el interrogante por el nexo entre lo limitado y lo ilimitado, una vez producida la «separación». ¿Subsisten las contrariedades en lo uno o sólo puede hablarse de ellas en lo múltiple? ¿Se trata de un primer principio que es al tiempo unidad-multiplicidad? ¿Qué sucede con lo ilimitado una vez que ha dado lugar al cosmos? ¿Cabe de algún modo *ser* en el desaparecer?

Por lo pronto sólo podemos admitir que lo ilimitado se dispone como una suerte de flexible pero inalterable «mezcla» –a la vez una y múltiple- que cobija en su interior a los diversos contrarios y de la que éstos se *separan* por un procedimiento que sin duda recuerda a Heráclito: «el movimiento eterno» (κίνησιν ἀίδιον) (cfr. 12 A 17 DK). La respuesta aristotélica está clara a este respecto, aunque, no obstante, sospechamos que la cuestión no es tan sencilla porque seguimos sin saber si los contrarios surgen de lo ilimitado, una vez que están fuera, o si, por el contrario, toman forma en su interior mismo:

> «Otros afirman que los contrarios (τὰς ἐναντιότητας) están contenidos en el Uno y emergen de él por separación (ἐκκρίνεσθαι), como Anaximandro y también cuantos dicen que los entes son uno y múltiples, como Empédocles y Anaxágoras, pues para éstos las cosas emergen de la Mezcla (ἐκ τοῦ μίγματος) por separación (ἐκκρίνουσι) (12 A 16 DK)[244].

[243] "La relación entre el principio y lo que le sigue puede ser formulada como relación entre lo ilimitado y lo limitado". Gigon, Olof: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., p. 69.

[244] Aristóteles: *Física*, ed. cit., I, 4, 187a 20. Como indica Bernabé, mientras que lo ilimitado es uno, eterno, inmortal, indestructible y carece de vejez, lo abarca y lo gobierna todo, "surgen mecánicamente pares de contrarios en su interior". Bernabé, Alberto: "Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática", en: *Taula*, nº 27-28 (1997), p. 82. Pa-

Lo que al menos no se puede dudar, a tenor de los fragmentos conservados, es que Anaximandro atisbó una distinción clara entre los contrarios bajo el sello del predominio temporal de unos sobre otros, lo que conlleva una injusticia que debe ser reparada. De entrada, lo que parece es que la propia existencia en el mundo sensible de los entes es algo negativo, una culpa que se debe expiar. En este sentido, si la injusticia nace de la individuación de las cualidades contrarias en la totalidad de lo ente, parece que se apunta a que el estado de justicia consiste precisamente en la unificación de unos contrarios con otros en el seno de lo indeterminado, esto es, a una suerte de *armonía invisible*, por decirlo en términos heraclíteos[245].

Por lo demás, no parece pertinente tratar de rastrear aquí una teoría que sólo más adelante se encuentra expresamente sostenida, así como tratar

---

ra Gigon, no se puede atribuir a Anaximandro el concepto de *mezcla*, puesto que, aparte de una falta de perspectiva, sería una *anaxagorización* de su pensamiento. Cfr. Gigon, Olog: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., p. 76. Esta idea no parece descabellada a la vista de algunos fragmentos de Anaxágoras que recuerdan a Anaximandro, aunque introduciendo elementos propios, como el concepto de *mezcla* (cfr. 59 B 4 DK; B 8; B 12).

[245] Ante esta idea de culpa o injusticia vienen a la mente de inmediato las palabras que Sófocles puso en boca de los ancianos corifeos en su obra *Edipo en Colono*, que denuncian el carácter efímero de la felicidad humana, el acecho sin tregua de los males y el dolor y la imposibilidad de luchar contra lo que no se puede cambiar: “El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón (Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον). Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene”. Sófocles: *Edipo en Colono (Tragedias)*, Madrid, Gredos, 1981, Coro, Antistrofa, 1224-1229 (trad. cast. Assela Alamillo). Parejas son sin duda las palabras de Segismundo en un célebre soliloquio de *La vida es sueño*: “…pues el delito mayor del hombre es haber nacido”. Cfr. Calderón de la Barca, Pedro: *La vida es sueño*, Barcelona, Orbis, 1983, jorn. I, esc. ii.

de delimitar una estricta tipología de la contradicción. Lo que en Anaximandro implica una cierta negatividad metafísica es la presencia misma de los contrarios, o, más bien, la preponderancia de unos sobre otros. Como consecuencia inmediata de la generación, por tanto, debe darse una remota reparación con una acción de signo inverso[246]. Cabe preguntarse no obstante en qué consiste exactamente la culpa o injusticia que debe ser retribuida. Ciertamente, el pensamiento de que la individuación misma resulta culpable, de la necesidad de la identidad con lo absoluto, no es propio de la religión griega sino más bien de la hindú: según las *Upanishad*, el principio vital, el yo personal (*ātman*) tiende a unirse de nuevo con el principio universal de donde procede (*Brahmān*). Sólo por el verdadero conocimiento de esta unidad (o mejor, *no-dualidad*) y no por las obras se puede alcanzar en última instancia la liberación, se puede escapar de la rueda de las reencarnaciones (*samsāra*), al saber que *ātman* es *Brahmān*, que el ser humano es una chispa del todo, alcanzando de este modo la unión con lo absoluto[247]. Por tanto, en el caso que ahora nos ocupa, parece que no es tanto el hecho de separarse del todo lo que constituye una injusticia sino más bien el hecho de imponerse sobre su opuesto. La justicia será pues el cese de tal preponderancia o imposición, pero no es el tiempo, entendido como un más alto poder, personal o impersonal, el encargado de impartir justicia y devolver el equilibrio a lo real, ni tampoco los contrarios mismos, sino el propio primer principio (τὸ ἄπειρον)[248], que todo lo circunda (περιέχειν ἅπαντα) y todo lo gobierna (πάντα κυβερνᾶν), que trasciende e integra todas

[246] Cfr. Zeller, E.; Mondolfo, R.: *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 204.

[247] Cfr. Pániker, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, 1992, pp. 60-65.

[248] Cfr. Classen, C. J.: “Anaximander”, en: *Hermes*, 90 (1962), pp. 168-169.

las contradicciones, sin ser afectado por ellas, siendo adjetivado consecuentemente como *lo divino* (τὸ θεῖον). En verdad, esta idea tan fecunda para la posteridad, la de la superación de la negatividad por parte de lo absoluto, la de la coincidencia de los opuestos en lo divino, aparecerá de nuevo en Heráclito, como veremos, si bien con tintes propios.

Por otro lado, conviene señalar que, a diferencia de Pitágoras, Anaximandro se acerca a Heráclito en el hecho de que no se otorga prioridad ontológica a unos contrarios respecto de otros: no hay polos negativos ni positivos en la relación enantiológica[249]. Justamente, el nacimiento de la contrariedad conlleva finitud y límite, pero resulta una rara excepción en el pensamiento griego el hecho de no concebir el infinito como una instancia negativa, sino más bien como fuente inagotable de vida y existencia[250].

La suposición de una realidad imperceptible detrás de la perceptible, por tanto, es un recurso casi imprescindible para quien busca la unidad detrás de la multiplicidad de los fenómenos. Ciertamente, cuando Anaximandro trató de exponer su visión del mundo no existía aún la distinción entre sustancia y atributos, por eso los consideraba como cosas –en sentido ontológico- y no como cualidades de las cosas –en sentido epistemológico-[251]. Por otro lado, el conflicto entre realidades contrarias constituye una evidencia inmediata en la propia naturaleza: la naturaleza del agua –por ejemplo- consiste en apagar el fuego allá donde lo encuentre, y viceversa. Acaso por eso no identificó el primer principio con algo determinado, sino indefinido, porque si unas realidades aniquilan a otras, ¿cómo explicar el nacimiento

---

[249] Cfr. Melendo, Tomás: "Ἀρχή y ἐναντίωσις: su nexo en el pensamiento preparmenídeo", ed. cit., p. 139.

[250] Cfr. Martano, Giuseppe: *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, vol. I, ed. cit., p. 28. Cfr. Reale, Giovanni: *Storia della filosofia antica*, vol. I, ed. cit., p. 60.

[251] Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., p. 86.

de unas a partir de otras, o más bien, de todas a partir de una sola? ¿Por lo demás, no equivale el tránsito perpetuo de lo caliente y lo seco a lo frío y lo húmedo al paso mismo de las estaciones?

> «Hay algunos que suponen lo infinito en el primer sentido, que no es para ellos ni aire ni agua, y hacen esto a fin de que los otros elementos no puedan ser destruidos por un elemento que sea infinito. Porque estos elementos tienen contrariedades entre sí (ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν) –por ejemplo, el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente-, y si uno de ellos fuera infinito los otros habrían sido ya destruidos; afirman entonces que hay algo distinto de lo cual estos provienen. Pero es imposible que exista tal cuerpo, no porque sea infinito […] sino porque no hay tal cuerpo sensible fuera de los llamados elementos.»[252]

Según el texto de Aristóteles, Anaximandro advirtió que existe una tendencia natural entre los elementos contrarios que consiste en destruirse unos a otros. Si el mundo tiene que nacer de una sustancia única, por tanto, ésta tiene que subsistir en una cantidad tal que pueda cobijar en potencia al resto de los entes y además tiene que ser ajena a toda contradicción. Por eso no puede ser un elemento determinado, porque si fuera el fuego o el agua el que subsistiera en tal cantidad, no podría evitar aniquilar a su contrario tal y como dicta su propia naturaleza. Con Anaximandro, en definitiva, se da sin duda una primera pero interesante desviación de la filosofía desde el terreno de la experiencia concreta y sensible hasta el terreno del pensamiento abstracto y teorético. Pero falta aún un hito en el camino de la configuración del pensamiento enantiológico arcaico que merece la pena reseñar, a fin de entender mejor y enmarcar con precisión la propuesta de Heráclito a

[252] Aristóteles: *Física*, ed. cit., III, 204b 25.

este respecto. Se trata de Pitágoras y los pitagóricos, que dieron una nueva vuelta de tuerca al problema que nos ocupa.

1.2. Los contrarios en Pitágoras.

Sin duda, como veremos, Pitágoras representa un avance en el campo de la interpretación e intelección de los contrarios respecto a los filósofos anteriores, pero por otro lado no deja de presentar las mismas dificultades teóricas para determinarlos, en especial la confusión entre los aspectos ónticos y epistémicos de la oposición, y la mezcla en una misma clasificación de contrarios concretos y abstractos. En cierto modo quizá se eche en falta en este contexto el espíritu sistémico de Aristóteles y el enorme esfuerzo que hizo por categorizar lo real, pero, por otro lado, se gana la espontaneidad y la libertad de una reflexión que nace del asombro mismo ante los aspectos no dominados de lo real, que no se somete a moldes estrictos ni prediseñados y que, posiblemente, nos ilumine sobre los primeros pasos de la filosofía antes de convertirse en una disciplina precisa y bien definida. ¿No se vio impelido el propio Estagirita a elaborar una precisa clasificación de los tipos de oposición a tenor de la presencia e importancia que tuvo esta temática en las filosofías anteriores, preocupado especialmente por la problemática del principio de no-contradicción?

Tres son los puntos que resumen la visión pitagórica sobre este tema según Aristóteles: en primer lugar, se parte de la afirmación fundamental de que el *número* es el principio de todos los seres, o lo que es lo mismo: «los elementos del número constituyen los elementos de las cosas» (τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶ-

ναι); en segundo lugar, los propios números, por ser contrarios entre sí, introducen la oposición en el seno mismo de lo real, tal y como sucede en los intervalos musicales; en tercer lugar, los principios del universo pueden resumirse en diez parejas de contrarios:

> «Los llamados pitagóricos, dedicándose los primeros a las matemáticas, las hicieron avanzar, y nutriéndose de ellas, dieron a considerar que sus principios son principios de todas las cosas que son. Y puesto que en ellas lo primario son los números, y creían ver en estos –más, desde luego que en el fuego, en la tierra y el agua- múltiples semejanzas con las cosas que son […] supusieron que los elementos de los números son elementos de todas las cosas que son, y que el firmamento entero es armonía y número. Y cuantas correspondencias encontraban entre los números y armonías, de una parte, y las peculiaridades y partes del firmamento y la ordenación del Universo, de otra, las relacionaban entre sí sistemáticamente […] el número es principio que constituye no sólo la materia de las cosas que son, sino también sus propiedades y disposiciones, y que los elementos del número son lo Par e Impar, limitado aquél e ilimitado éste, y que el Uno se compone de ambos […] y que el Número deriva del Uno (58 B 4-5 DK).»[253]

[253] Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, 5, 985b 22-986b 7. Como es sabido, son diez las parejas de contrarios porque el diez era el número perfecto para los pitagóricos: se trata de la suma de los cuatro primeros números naturales (τετϱακτύς) y representa el límite del cosmos. Aristóteles cuenta en este mismo pasaje que al observar sólo nueve cuerpos celestes, los pitagóricos tuvieron que proponer la existencia de otro más para ajustar las apariencias con el sistema: se trata de la “anti-Tierra”, que no se ve por estar situada al lado opuesto de la Tierra. Cfr. Gorman, Peter: *Pitágoras*, Barcelona Crítica, 1988, pp. 154ss.

Por lo pronto, para los pitagóricos el sistema de la naturaleza reposa sobre la base de que la esencia de cada cosa es una consecuencia conexa a los números. En su opinión, es evidente que la naturaleza está estructurada según proporciones matemáticas, pero no lo es tanto que proceda de un elemento natural concreto, sea la tierra, el fuego o el agua. En este sentido, quien conozca sus propiedades y relaciones conocerá las propiedades y relaciones que se dan en el cosmos. Los números establecen el nexo de unión de todas las cosas, ya que unos derivan de otros y todos del Uno, y la mecánica del universo entero: son la base del espíritu y el único medio por el cual se manifiesta la realidad. La *unión aritmética* de todos los seres establece la armonía jerárquica del universo, como señala González Urbaneja, esto es, el ensamblaje de todos los contrarios, sobre la base de la concordancia profunda entre el macrocosmos y el microcosmos[254].

Por tanto, el pitagorismo acentúa y fundamenta de este modo la universal contrariedad de los entes, en cuanto ésta viene referida de modo radical a los principios mismos de los que esos entes derivan: son los números

---

[254] González Urbaneja, Pedro M.: *Pitágoras. El filósofo del número*, Madrid, Nivola, 2007, p. 91. El concepto pitagórico de «armonía» tiene un talante musical. De hecho, las escalas que usamos en la actualidad derivan de la escala que ideó Pitágoras. Sus discípulos llamaron a las relaciones cósmicas "música de las esferas" y difundieron la idea de que la música se basa en relaciones matemáticas entre números enteros simples. Si se considera una cuerda de cualquier longitud, tensión y grosor como unidad, al hacerla vibrar se produce un tono. Si se toma solamente la mitad de la cuerda, tenemos otro par de opuestos. La oposición entre la cuerda completa y la mitad define los lazos del cosmos. Aunque los sonidos producidos por la cuerda completa y la cuerda a la mitad resultan diferentes, son en realidad semejantes, separados por una determinada distancia del tono principal, el Uno, es decir, no se produce nada nuevo sino que todo se origina del mismo tono, el Uno. Cfr. González Ochoa, César: "La música en la Grecia antigua", en: *Acta Poetica*, 24 (2003), p. 103.

los que generan las parejas de contrarios de un modo sucesivo. Pero, como contrapartida, se rompe con la concepción de lo principal de Anaximandro, entendido como una realidad única, ajena a toda oposición, a partir de la cual surgen *simultáneamente* los contrarios en el cosmos[255].

A diferencia de Anaximandro, pues, el pitagorismo postula como origen de todo lo que es un principio antitéticamente pluralizado y jerarquizado. Pero existe otra diferencia que resulta capital y que permite comprender por qué en Heráclito la oposición se entiende como un principio universal en el devenir mismo antropocósmico: se trata del carácter esencialmente abstracto o desmaterializado que adquieren algunas parejas de contrarios, como «lo finito y lo infinito» o «lo limitado y lo ilimitado», a la sazón los propios principios de los números y, en consecuencia, de todo el universo. Pero, además, la asociación de un número con cada una de las realidades, incluso en el campo de la moral, prescribe la concepción del mundo como un todo ordenado y proporcionado, esto es, como un «cosmos» o, dicho de otro modo, como un ámbito de racionalidad y verdad, lo que tendrá consecuencias importantes para el decurso posterior de la propia filosofía[256].

Pero hay que destacar otro hecho no menos importante: para Pitágoras los motivos religiosos y morales estaban por encima de cualquier otro a la hora de poner en marcha su reflexión filosófica. La filosofía de Pitágoras configura ante todo un modo de vida e incluso –en último término- una forma de salvación. En este sentido, la investigación del universo no se puede separar de la comprensión del ser humano y de su puesto en el cosmos. A veces resulta difícil conciliar el fondo intelectual de su pensamiento con su

[255] Cfr. Melendo, Tomás: "Ἀρχή y ἐναντίωσις: su nexo en el pensamiento preparmenídeo", ed. cit., pp. 143-144.
[256] Cfr. Ibid., p. 145.

apariencia arcaica y casi mística, con sus preceptos morales, que tuvieron un fuerte influjo entre sus seguidores, y con sus consideraciones sobre el camino del alma, semejantes a las que encontramos en los textos órficos[257].

Los rasgos básicos de la concepción pitagórica son los siguientes: a). El alma humana procede de la naturaleza divina, a la que *se asemeja*, y a la que volverá al final, purificada y libre de la rueda de las reencarnaciones; b). La *comunidad* de naturaleza entre el alma humana y la divinidad expresa una conexión profunda entre el *microcosmos* y el *macrocosmos*; c). La unidad de todo debe ser finita y limitada (de lo contrario, el hombre no la podría asimilar en su interior); d). Esta conexión se expresa por medio de una *proporción* entre sus elementos, de ahí que la entendieran como *ajuste* o *ensamblaje*[258]. Los números, por tanto, son los garantes últimos de la *armonía*, los principios divinos que gobiernan el cosmos, revelando su estructura y la esencia de cada cosa[259]. Y nótese que esta estructura tiene un claro aspecto *musical*.

Tal como relata el mito de Orfeo, hijo de Apolo y Calíope, la música tiene un poder mágico que afecta a todos los seres, incluso a los árboles, las piedras o las aguas[260]. Cabe preguntarse a qué se debe este gran poder, que fue capaz de conmover los desconsolados rostros de los moradores del Ha-

---

[257] "Para los pitagóricos la parte más importante de la filosofía era la que meditaba sobre el hombre, sobre la naturaleza del alma humana y sus relaciones con otras formas de vida y con el todo". Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, p. 197.

[258] Cfr. González Ochoa, César: *La música del universo*, México, UNAM, 1994, p. 9.

[259] Cfr. Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, ed. cit., p. 192.

[260] Cfr. Esquilo: *Agamenón (Tragedias)*, Madrid, Gredos, 1986, 1629-1630 (trad. cast. Bernardo Perea); cfr. Eurípides: *Bacantes (Tragedias completas, vol. III)*, Madrid, Gredos, 1998, 560 (trad. cast. Carlos Gª. Gual); cfr. Píndaro: *Pítica*, IV, 176, en: *Epinicios*, Madrid, Alianza, 1984 (Ed. Pedro Bádenas/Alberto Bernabé).

des y hasta dejar dormido al perro Cerbero, infatigable guardián de su puerta. La música, dentro del mito órfico, no es un factor cívico, como establece la educación griega, sino una potencia mágica y oscura que subvierte las leyes naturales a su antojo y que puede reconciliar en unidad los principios opuestos que rigen el cosmos: vida y muerte, bien y mal, belleza y fealdad; estas antinomias llegan a anularse en la música ejecutada por Orfeo, hasta el punto de cambiar el curso natural de los acontecimientos, curar enfermedades –del cuerpo o del alma- y forzar a los hombres al *encanto*, presos de un poder superior, que los eleva hacia la divino[261].

Teniendo en cuenta este doble aspecto de la música, se entiende que Platón la desterrara –en la *República*- de la ciudad ideal, en cuanto objeto de deleite, para recuperarla poco después como objeto de razón, fundamental para la educación del ser humano; por eso habla de una música que entra «por el oído» y de otra que entra «por la inteligencia», aunque la mayoría –en una situación pareja a la que denunció Heráclito- «prefiera los oídos

[261] Cfr. Fubini, Enrico: *La estética musical desde la Antigüedad hasta el s. XX*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 40-41 (trad. cast. Carlos G. Pérez de Aranda). La relación de la música con el aspecto irracional del ser humano, y la posibilidad que conlleva de unión con la divinidad, ha sido subrayada por los poetas trágicos, al hilo de Dioniso, y estudiada en profundidad por Nietzsche. Orfeo y Dioniso resultan opuestos complementarios, en sentido heraclíteo: uno representa la lira, otro la flauta; uno representa la serenidad, otro el desenfreno; pero ambos desatan con la música y la palabra poderes sobenaturales e inciden en el alma humana, en una mezcla de razón y locura. Cfr. Nietzsche, Friedrich: "La visión dionisiaca del mundo", en: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 244-248 (trad. cast. Andrés Sánchez). Según narra el mito, Orfeo murió despedazado por las ménades, por no rendir culto a Dioniso, lo que recuerda la necesidad de no separar los contrarios, so pena de acabar –como dijo Heráclito- con la vida y el cosmos. Cfr. Ovidio: *Metamorfosis*, Madrid, Cátedra, 1994, libro X, (trad. cast. Consuelo Álvarez; Rosa Mª. Iglesias). Cfr. Platón: *Banquete (Diálogos vol. III)*, ed. cit., 179d.

a la inteligencia» (ὦτα τοῦ νοῦ προστησάμενοι)[262]; la importancia que concede a la música radica en las proporciones matemáticas que encierra, similares a las que muestra la astronomía, lo que permite reproducir esas pautas en el alma humana, armonizando sus partes. No se olvide que llegó a equipararla –en el *Fedón*- con la propia filosofía, al recordar un sueño recurrente de su maestro, en el que una voz le exhortaba a «hacer música» (μουσικὴν ποιεῖν); Sócrates acabó comprendiendo que eso era lo que había hecho durante toda su vida, pues «la filosofía es la más alta de las músicas» (ώς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς), aunque proximo a la muerte, quizá por precaución, compuso un poema y mandó sacrificar un gallo a Asclepio[263].

Una vez dicho esto, podemos concluir que la respuesta a la pregunta sobre el origen del poder de la música la encontró Pitágoras, al señalar que las mismas proporciones que configuran la escala musical se encuentran en el cosmos y en el ser humano, lo que permite una conexión entre estos ámbitos; ese fue uno de los grandes logros de Pitágoras, a quien debemos también el descubrimiento de las razones matemáticas que subyacen a los intervalos consonantes de la escala musical. ¿No será el alma un instrumento musical que debe estar *afinado* con el resto de instrumentos de la orquesta

---

[262] Cfr. Platón: *República (Diálogos vol. IV)*, Madrid, Gredos, 2002, VII, 531a-c (trad. cast. Conrado Eggers). Platón llegó a la conclusión de que la música –no la irracional y lúdica, sino la racional- es un instrumento educativo fundamental, ya que expresa el orden que rige el alma y el mundo, de modo que permite corregir los movimientos disarmónicos del alma (ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον) y ajustarla consigo misma (συμφωνίαν ἑαυτῇ). Cfr. Platón: *Timeo (Diálogos vol. VI)*, Madrid, Gredos, 2002, 47d-e (trad. cast. Francisco Lisi). La música –continúa- representa la armonía divina en movimientos mortales, de ahí que nos conozcamos al conocer el mundo (cfr. Ibid., 80b).

[263] Cfr. Platón: *Fedón (Diálogos vol. III)*, ed. cit., 61a.

cósmica para que no haya disonancias? ¿No se podrá influir en ella, o en el propio cosmos, si se sabe tocar la nota adecuada?

Obviamente, el concepto de *armonía*, como conciliación de contrarios, como acuerdo entre elementos discordantes, que vertebra la especulación metafísica de los pitagóricos, como dijo Filolao, no se entiende sin su matiz musical; la naturaleza más profunda de la *armonía* se revela a través de la música, cuyas relaciones expresan de un modo evidente y tangible la propia *armonía universal* (cfr. 44 B 10 DK). El propio cosmos es una gran partitura que integra dinamismos y fuerzas opuestas sin perder nunca sus *proporciones*. Y en la virtud el alma se encuentra *concertada* con la *armonía de las esferas*, alcanza su perfección ontológica, ética y estética[264]. El mundo moral se mezcla de este modo con el físico, por lo que cerramos el círculo, y llegamos –como es menester en un griego- a una teoría política para la convivencia en la *pólis*, de la que se hizo eco Platón[265].

---

[264] Como dijo Aristóteles: muchos sabios dicen que el alma –como la música- es armonía o que contiene armonía. Cfr. Aristóteles: *Política*, ed. cit., 1340b. Y que el alma –como el cuerpo- es armonía de contrarios. Cfr. Aristóteles: *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1994, 407b (trad. cast. Tomás Calvo). También Platón afirma que quien cultiva su cuerpo debe cultivar su alma en la misma medida, ejercitándose en la música y en la filosofía (μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρώμενον), si quiere que se le pueda llamar bello (καλός) además de bueno (ἀγαθός). Cfr. Platón: *Timeo (Diálogos vol. VI)*, ed. cit., 88c.

[265] Tenemos pocos datos para dirimir la importancia política de estas consideraciones. Desde el punto de vista biográfico, Pitágoras emigró de Samos (en Jonia) a Crotona, colonia aquea de la Magna Grecia, para huir de la tiranía de Polícrates. Allí fundó su escuela y consiguió una notable influencia en la ciudad. Pero más que una ambición personal, tenemos que ver en este interés un intento de reformar la sociedad según sus propias ideas morales. Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., p. 173.

La búsqueda del orden cósmico y su reflejo en la ciudad también fue un tema capital para el filósofo ateniense, quien puso de manifiesto que en la *pólis*, igual que en el individuo, lo más importante es la presencia de la *justicia* (relacionada con el orden de los elementos, de modo que cada uno esté en el lugar que le corresponde y realice sus funciones propias, sin perjuicio de los demás)[266]. En última instancia, el orden justo de la ciudad depende, como en Pitágoras, de ciertas virtudes: *sabiduría*, *valor* y *templanza*, cada una asociada con una parte de la misma, y del alma, aunque deben estar dirigidas por la primera, que es la más prudente[267]. La templanza (σωφροσύνη), dice Platón, parece más que las otras un *acorde* (συμφωνίᾳ) o *armonía* (ἁρμονίᾳ), puesto que requiere el dominio de los placeres y las pasiones; se trata de la virtud del alma considerada como un todo, en el que colaboran de un modo uniforme y armónico todas sus partes. El hombre que la posee, por tanto, tiene a tono su propia vida y en perfecta armonía (ἡρμοσμένος), porque sus palabras concuerdan con sus acciones (σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα)[268].

Enlazamos también –en este contexto- con la purificación del alma, cuya disonancia con el cosmos es un *mal* que debe ser expiado, hasta quedar libre de las *transmigraciones*. Para los pitagóricos, la inmortalidad del

---

[266] Cfr. Platón: *República (Diálogos vol. IV)*, ed. cit., 433a.

[267] Cfr. Ibid., 428e-429a.

[268] Cfr. Platón: *Laques (Diálogos vol. I)*, Madrid, Gredos, 2002, 188d (trad. cast. Carlos Gª. Gual). La música, dice el ateniense, tiene un carácter nomotético, ya que su verdad expresa una ley (νόμος), que armoniza –debido a su naturaleza inteligible- la parte sensible del hombre, puesto que toda vida humana necesita ritmo y armonía, en la palabra y en la acción. Cfr. Platón: *Las leyes I-VI (Diálogos vol. VIII)*, Madrid, Gredos, 2002, II, 673a (trad. cast. Francisco Lisi).

alma dependía de que fuera una *armonía*, de igual modo que el cosmos, pero no se trata de una *armonía* de contrarios físicos sino de *números*. Y esto se debe a que los números estaban más proximos a lo divino que los contrarios físicos, como lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, que eran consecuencia –a su vez- de los propios números. Por tanto, la proporción que hay entre el mundo fenoménico y la trama numérica que lo sustenta, debe ser la misma que se busque entre el cuerpo y el alma; pero sin olvidar que para la concepción pitagórica, el alma es una armonía de sus propias partes, no de las partes del cuerpo, igual que la música es una proporción entre números, y no entre elementos materiales, sean cuerdas, como en la lira, o tubos, como en la flauta de Pan.

Se atisba una diferencia esencial respecto a los pensadores anteriores: se incide en el aspecto *formal* del primer principio antes que en el *material*, lo que será retomado por Heráclito al hablar del λόγος y no sólo del *fuego*. Para ambos, el elemento formal es *lo permanente*, mientras que lo físico y material es pasajero[269]. Sin duda estamos ante otro aspecto esencial

[269] Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., p. 301. Esta relación entre lo visible fenoménico y cambiante, por un lado, y lo invisible y permanente, por otro, recuerda la relación que establece Platón entre el alma y el cuerpo del universo en el *Timeo*: «mientras el cuerpo del universo nació visible, ella [sc. el alma] fue generada invisible, partícipe del razonamiento y la armonía» (καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετ λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας). Cfr. Platón: *Timeo (Diálogos vol. VI)*, ed. cit., 36e. Las similitudes con la armonía invisible (ἁρμονίη ἀφανὴς, 22 B 54 DK) de Heráclito parecen evidentes, pues el jonio enseña cómo –si se sigue la inteligenia- se puede vislumbrar, allende las apariencias, un entramado estable, interconectado y radical que unifica lo múltiple. La misma idea está presente en Anaxágoras: "Vislumbre de las cosas ocultas son las que se muestran" (59 B 21a DK), de la que tomó buena nota Platón.

para comprender mejor la filosofía heraclítea, dada la relación que establece entre los órdenes ético y físico, que estará igualmente presente en el estoicismo, como es sabido. Aparece aquí el carácter nomotético del λόγος, que no sólo ensambla los contrarios en el cosmos, sino que ajusta también la propia vida humana, transida de tensiones y lucha de opuestos, cuya virtud principal consiste en conocer la norma que opera en la naturaleza y actuar según dicha norma, esto es, *según la naturaleza* (κατὰ φύσιν).

1.3. Los contrarios en Heráclito.

En un primer acercamiento al tema de los opuestos en Heráclito hay que recordar que, como se ha visto, admitió un primer principio –el *fuego*- semejante de algún modo al de los milesios, que es adjetivado como *lo uno* (cfr. 22 B 32 DK), *lo común* (cfr. 22 B 1 DK) y *lo sabio*, que es distinto y está separado de todas las cosas (cfr. 22 B 32 DK; cfr. 22 B 108 DK). En cierto sentido, el fuego está por encima de toda oposición, está en todo sin serlo, y a su vez todo se presenta como el resultado de las *transformaciones* del fuego (πυρὸς τροπαί, cfr. 22 B 31 DK)[270]. En el caso de Heráclito, el cosmos tiene un carácter esencialmente *enantiológico*. En este sentido, no se acentúa el enfrentamiento de tal o cual contrario, sino que se entiende la

[270] "Además los primeros que hablaron de la naturaleza (οἱ πρῶτοι φυσιολογήσαντες) […] dicen que todas las demás cosas se generan y fluyen, sin que haya nada firme, pero que sólo una cosa permanece (ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν), de la cual todas aquellas nacen por transformación: esto parecen querer decir Heráclito de Éfeso y muchos otros". Aristóteles: *Acerca del cielo*, Madrid, Gredos, 1996, 298b 28-32 (trad. cast. Miguel Candel).

propia contradicción como un principio antropocósmico máximamente universal (τἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων)[271], que dispone –junto con el λόγος, su otra cara fenoménica, ya que en el fondo son lo mismo- el ordenamiento del propio cosmos, a través del perpetuo devenir (cfr. 22 B 80 DK):

> «No es tanto la oposición de los contrarios, sino su recíproco transformarse, el estar uno en el otro: no sólo, por tanto, el antagonismo, sino también la unidad, la armonía, la identidad de los opuestos, que constituye la esencia íntima de las cosas.»[272]

Como consecuencia, el autor que nos ocupa ha tematizado, acaso por vez primera de un modo filosófico, el carácter dinámico de lo real, donde el devenir no es el objeto principal de su pensamiento sino el horizonte mismo donde se despliega (y sin el que no se entiende), apuntando, como señala Heidegger, algunos puntos básicos de la filosofía de Hegel[273].

---

[271] Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, A, 5, 986b 3. "Lejos de ser simple coexistencia pasiva de los contrarios, la contrariedad es a la vez determinación ontológica y principio activo –lucha, discordia, guerra-. Todo lo que existe está en conflicto, no solamente con las otras cosas, sino consigo mismo". Cornelius, Castoriadis: op. cit., p. 278.

[272] Melendo, Tomás: *Nada y ontología en el pensamiento griego*, ed. cit., p. 100.

[273] Para Heidegger, los términos: λόγος (Heráclito), ἕν (Parménides), ἰδέα (Platón) y ἐνέργεια (Aristóteles) son las aportaciones conceptuales más importantes de la historia de la filosofía. Muestra también cómo todos estos conceptos han sido asumidos y entrelazados por Hegel, según su propia terminología: "la razón" (*Vernunft*), "el todo" (*All*), "el concepto" (*Begriff*) y "la realidad efectiva" (*Wirklichkeit*). Cfr. Heidegger, Martin: "Hegel y los griegos", en: *Hitos*, ed. cit., pp. 351ss. Sobre la interpretación hegeliana de Heráclito, cfr. Saintillan, Daniel: "Hegel et Héraclite", en: D'Hondt, Jacques (Ed.): *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF, 1974, esp. pp. 31-44.

En suma, ese tránsito de toda realidad finita en su contrario va de la mano del convertirse el fuego siempre-vivo en todas las cosas, y de éstas a su vez en fuego. ¿Estamos ante la misma intuición de los milesios? ¿Supone un retroceso respecto a los planteamientos de Anaximandro y Pitágoras? Sin duda esto no es así y trataremos de mostrar, más allá de esto, que el pensamiento heraclíteo representa la formulación más madura del planteamiento de los contrarios en el pensamiento arcaico, no superada hasta Aristóteles. Esto último es evidente puesto que en la época de Heráclito no estaban aún tematizados los modos de la oposición, por lo que podía dejar –como reconoce Jaspers- que unos modos *jugasen* libremente con otros[274]. No obstante, cabe atisbar al menos dos tipos de oposición, aunque entreverados, que nacen de una oposición *lógica* común, con algunas variables que se emplean indistintamente: contradicción, oposición, escisión, polaridad, tensión, etc. Por un lado, una oposición *física*: vida-muerte, vigilia-sueño, día-noche, salud-enfermedad, calor-frío, etc. Por otro lado, una oposición *metafísica*: todo-parte, unidad-multiplicidad, concordia-discordia, etc. El primer tipo corresponde a fenómenos ontológicos *visibles*, el segundo a relaciones lógicas *invisibles*, lo que demuestra que la oposición tiene un alcance universal en Heráclito, desde lo más cercano y concreto, hasta lo más remoto y abstracto. A su vez, señala Kirk, cada tipo presenta cuatro modos de conectar la oposición:

i) Las mismas cosas producen efectos opuestos sobre clases distintas de seres animados, como el agua del mar, saludable para los peces, deletérea para los hombres (cfr. 22 B 61 DK); el fango, que les gusta

[274] Cfr. Jaspers, Karl: *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 38 (trad. cast. Elisa Lucena).

a los cerdos pero no a los hombres (cfr. 22 B 13 DK); o la arveja que es preferida al oro por los asnos, aunque en el caso de los hombres suceda lo contrario (cfr. 22 B 9 DK).

ii) Aspectos diferentes de la misma cosa pueden justificar descripciones opuestas, como un camino, que aunque se recorra hacia arriba o hacia abajo no deja de ser *el mismo*, sin ser *lo mismo* hacerlo en un sentido que en otro (cfr. 22 B 60 DK); la escritura, que combina en un mismo movimiento lo recto y lo curvo (cfr. 22 B 59 DK); o la labor del médico, que corta y quema, algo que causa dolor, pero recibe un salario por ello, porque busca de este modo eliminar un dolor mayor (cfr. 22 58 B DK).

iii) Algunas realidades sólo son concebibles por medio de sus opuestos, como la salud, que no sería agradable si no existiera la enfermedad, la saciedad respecto al hambre o el descanso respecto al cansancio (cfr. 22 B 111 DK). Lo mismo sucede con la justicia, que no tendría sentido si no se cometieran injusticias (cfr. 22 B 23 DK).

iv) Algunos opuestos están enlazados de un modo esencial, siendo dos aspectos distintos y sucesivos de una misma realidad, lo caliente y lo frío (cfr. 22 B 126 DK), la noche y el día (cfr. 22 B 57 DK), vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez (cfr. 22 B 88 DK)[275].

Afinando un poco más, en suma, estos cuatro tipos de oposición se pueden resumir en dos: i-iii) opuestos inherentes a un solo sujeto o produci-

---

[275] Cfr. Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M.: op. cit., pp. 254-255.

dos simultáneamente por él; iv) opuestos conectados en un mismo proceso como aspectos sucesivos del mismo[276]. Por un lado, se da una relatividad respecto al sujeto que los experimenta, o bien en la esfera de los valores, donde lo justo no se entiende sin lo injusto. Por otro, tenemos una sucesión y cambio recíprocos, propio de cualidades o cosas que están en los límites opuestos de un *continuun*, aunque en el fondo sean idénticas, porque constituyen aspectos diferentes de la misma cosa.

Todo esto nos lleva a otra consideración pareja que no se puede olvidar: cuando uno se adentra en los fragmentos se da cuenta casi de inmediato de que su idea del fuego no constituye el fondo último y más radical de su pensamiento, sino que este lugar lo ocupa la oposición, medida y mediada por el λόγος, que no es sino su otra cara. El concepto de λόγος –justamente- impone medidas al fuego y a lo real mismo, atemperando las oposiciones por medio de una *armonía invisible* que todo lo liga. Existe además, por medio del λόγος, una comunicación y un paralelismo entre los asuntos e intercambios humanos y los asuntos e intercambios cósmicos (cfr. 22 B 117). Por otro lado, las oposiciones no sólo se extienden al universo entero, como novedad, sino que, a diferencia de otros pensadores arcaicos, tampoco se establece un número limitado de contrarios o parejas de contrarios sino que, por así decirlo, la oposición se multiplica ilimitadamente hasta abarcar la totalidad de lo real. En suma, no se entiende la oposición sin medida ni la medida sin oposición, como apunta Gigon:

> «Todo es lucha de opuestos y todo es unidad de opuestos. El cosmos brota a través de la pugna de opuestos y es él mismo la unidad escondida de estas oposiciones. Y el hombre tiene que darse cuenta de que también la ley

[276] Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., pp. 419-420.

de su vida es lucha y, más allá de la lucha misma, la identidad de los que se enfrentan.»[277]

Varias cosas se pueden sacar de este fecundo texto. En primer lugar, estamos quizá ante el primer uso filosófico de la idea de «ley» (cfr. 22 B 114 DK), y no sólo eso, sino que se la considera el principio rector del cosmos y el objeto más elevado de conocimiento. El término no se usa sólo en sentido político, sino que se ha extendido hasta cubrir la realidad misma. La propia idea de *cosmos*, aplicada al conjunto del universo, que también Heráclito utilizó en sentido técnico, presagiaba este cambio de perspectiva (cfr. 22 B 30 DK; 22 B 124 DK). La interpretación de la vida humana y el proceso cósmico como un juicio o litigio hecha por Anaximandro es un antecedente claro del planteamiento heraclíteo, por ejemplo, cuando dice que el sol no traspasará sus medidas (μέτρα), porque si no las Erinis, ayudantes de la Justicia (Δίκης ἐπίκουροι), lo descubrirán (22 B 94 DK)[278]. Aquí la justicia se incorpora al orden inviolable de la naturaleza, es decir, resume todos los precedentes jurídicos y mitológicos del término en una única «ley divina», que se diferencia de la humana, aunque sea su fundamento. Pero Heráclito no encuentra lo divino en lo eterno, sino que conecta este término con el principio legal que Anaximandro había encontrado en el proceso de la naturaleza. De este modo la armonía de los opuestos llega hasta cotas insospechadas porque el propio cambio sería una expresión de la medida mis-

[277] Gigon, Olof: *Los orígenes del pensamiento griego*, ed. cit., p. 222.

[278] Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., pp. 117-118. Sobre esto, cfr. Martano, Giuseppe: *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, vol. I, ed. cit., p. 150. Como ampliación, cfr. Martano, Giuseppe: "Sull'antiodromia eraclitea", en: VV.AA.: *Fons Perennis. Saggi critici di filosofia de classica raccolti in onore di Vittorio d'Agostino*, Torino, Baccola and Gili, 1971, pp. 259-270.

ma, del λόγος, un ayudante que vigila sus normas, igual que las Erinis cuidan de la Justicia. Como dice Guthrie, «había ley en el universo, pero no era una ley de permanencia, sino una ley de cambio»[279], puesto que Heráclito no buscaba *lo cambiante en lo permanente*, sino *lo permanente en lo cambiante*. La naturaleza en su conjunto, en suma, incluyendo la vida humana, es al mismo tiempo lucha manifiesta y unidad latente, de modo que es la tensión la que ensambla el cosmos, cuya faz visible es una lucha perpetua, que a la postre se desvela, para la mente *despierta*, como un aspecto parcial de un entramado global e invisible que todo lo liga, en el que los opuestos *coinciden*. Y tal es el alcance de la oposición, que hasta la propia divinidad se entiende como la unidad última de todos los contrarios, esto es, la unidad misma de la naturaleza (cfr. 22 B 67 DK)[280].

---

[279] Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, ed. cit. vol. I, p. 435.

[280] Según Jaeger, no tenemos razón alguna para separar en Heráclito la teología del resto de sus enseñanzas: "más bien hay que concebirla como formando con la cosmología un todo indivisible, incluso si ponemos el centro de gravedad del lado teologico". Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 119. Zeller encuentra aquí una anticipación de las relaciones entre *complicatio* y *explicatio*, sobre las que teorizaron Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Estos términos expresan la relación entre Dios y el universo. Dios aparece como la totalidad de las cosas posibles, que está implícita en la unidad suprema (*complicatio*). Todos los posibles están precontenidos en Dios como la pluralidad en la unidad. A su vez, el universo es el despliegue de Dios (*explicatio*), de las cosas contenidas en la unidad divina. Dios es la *complicatio* del mundo y el mundo la *explicatio* de Dios, o lo que es lo mismo, todas las cosas están *complicadas* en Dios, y Dios está *explicado* en todas las cosas. Cfr. Zeller, E.; Mondolfo, R.: *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 128. A este respecto, sólo podrá ser llamado «sabio» (σοφόν) –dice Heráclito- quien comprenda dicha unidad, que consiste en que «todas las cosas son una» (ἓν πάντα εἶναι, cfr. 22 B 50 DK). Sobre esto volveremos.

En segundo lugar, debemos fijarnos en las consecuencias ontológicas de esta *armonía*: de un lado, se constata que todo cuanto hay está sujeto a una tensión interna, ya que todo es producto de la lucha de contrarios, por tanto, la guerra es la fuerza creadora del cosmos, amén del estado propio de los acontecimientos; de otro lado, los contrarios coinciden desde el punto de vista del sabio, lo que destaca la unidad fundamental de la naturaleza, que es una *unidad dinámica*, pues consiste en el eterno despliegue y repliegue de sus múltiples posibilidades. Esta *armonía* de tensiones opuestas, en suma, que ajusta la naturaleza en su conjunto, muestra una cara *disonante* pero esconde un fondo *consonante*. Las connotaciones musicales, como en Pitágoras, son aquí evidentes, aunque Gigon las niegue[281]. Basta con leer 22 B 8 DK para sospechar que la καλλίστην ἁρμονίαν de la que se habla, alude a la que produce la música:

> «…que lo a contrapelo es concordante (συμφέρον), y de los elementos dispares (διαφερόντων) nace la *harmonía* más hermosa, y que todas las cosas suceden según discordia (κατ' ἔριν).»[282]

---

[281] Gigon, Olof: *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1935, p 23.

[282] Τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι = B 80] (22 B 8 DK, trad. García Calvo). Para comprender mejor este texto se puede recurrir a la escala musical, en la cual dos notas muy separadas, v. gr. una octava, conciertan mejor que otras más cercanas, a un tono de distancia, que resultan disonantes. Cfr. García Calvo, Agustín: op. cit., p. 131. Lo mismo sucede en 22 B 10 DK, donde se habla de «conexiones» (συνάψιες), como «convergente y divergente» (συμφερόμενον διαφερόμενον), o consonante y disonante (συνᾶιδον διᾶιδον), en clara alusión a la música. También podemos consultar 22 B 51 DK, donde se

Como es sabido, tres son los términos básicos para comprender la música en la Grecia antigua: ἁρμονία, τόνος y τρόπος, y los tres aparecen o se presuponen en Heráclito, como en 22 B 51 DK, donde se habla de una παλίντροπος ἁρμονίη (o παλίντονος según otras lecciones)[283]. *Armonía* es un término que encontramos ya en la lírica arcaica, por tanto, precede a las posteriores disquisiciones de los presocráticos. Desde el punto de vista musical, se refiere al *ensamblaje* de sonidos diversos, simultáneos o sucesivos, cuyos ritmos e intervalos la confieren un nombre concreto, que deriva del lugar que ocupa en los *modos* griegos (dorio, frigio, lidio, etc.), y también un carácter acústico propio (ἦθος)[284]. El termino τόνος denota una idea de *tensión*, dependiendo de la distancia de un sonido respecto a la tónica o tono principal[285], lo que tiene consecuencias obvias para la propia

---

dice: «No entienden cómo lo divergente (διαφερόμενον) está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas (παλίντροπος ἁρμονίη), como la del arco y la lira.» Nótese que la armonía musical es el resultado de la pugna o tensión entre diversas notas. Posiblemente, lo que hizo Heráclito fue ensanchar este símbolo cotidiano hasta hacerlo de universalidad cósmica. Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., n. 45, p. 234-235. Sobre estos textos volveremos.

283 Los dos últimos se pueden considerar como sinónimos, aunque en el tratado pseudoplutarquiano que se dedica a la música se considera que los tres lo son. Cfr. Pseudo-Plutarco: "Sobre la música", 389e-793a, en: Plutarco: *Obras morales y de costumbres, Moralia. XIII*, Madrid, Gredos, 2004, (trad cast. José García; Alicia Morales).

284 Cfr. García López, José: "Sobre el vocabulario ético-musical del griego", en: *Emérita*, 37 (1969), p. 341.

285 Cfr. Redondo Reyes, Pedro: "Ἁρμονία y τόνος en la práctica musical griega", en: Calderón, Esteban; Morales, Alicia; Valverde, Mariano (Eds.): "Koinòs Lógos: homenaje al profesor José García López", vol. II, Murcia, Universidad de Murcia, 2006, p. 880.

armonía, puesto que según sea la distancia, estaremos en un *modo* musical u otro. Es suficiente para nuestro propósito señalar la semejanza de la música griega con la filosofía de Heráclito, ya que la *armonía* se alcanza –en ambos casos- por medio del *ritmo*, la *medida* y la *tensión* entre elementos encontrados[286].

Constatamos, por tanto, en esta primera aproximación, tres novedades que introduce la filosofía de Heráclito en el campo de la *enantiología* respecto a los filósofos anteriores:

1-. La universalización de las oposiciones.
2-. La búsqueda de la armonía invisible que liga tales oposiciones.
3-. La concepción de un primer principio que se sitúa más allá de toda oposición.

Estas novedades, que desarrollaremos en lo sucesivo, nos permiten calibrar la potencia de la intuición heraclítea, sea porque se separa de los planteamientos anteriores o bien profundiza en ellos, y porque anticipa o prepara algunas propuestas posteriores; también nos permiten al tiempo introducir el concepto de «eco-enantiología», que pretende ir más allá –complementándola- de la mera enantiología. Como anticipación, señalamos que se dice *eco-enantiología* porque entendemos que los conceptos esenciales que articulan la teoría heraclítea sobre la naturaleza son los de «oposición» y «relación», que constituyen las dos caras de un mismo λόγος:

---

[286] Como ampliación, cfr. West, M. L.: *Ancient Greek Music*, Oxford, Oxford University Press, 1992, esp. el cap. 3: "Stringed Instruments", donde se analiza la lira y sus proporciones a fondo, pp. 48ss., y los caps. 5 ("Rythm and Tempo", pp. 129ss.) y 6 ("Scales and Modes", p. 160ss.), que se ocupan del ritmo y los modos respectivamente.

1. Proponemos el término «enantiología» para tratar de aprehender la importancia que la oposición, lógicamente medida y mediada, tiene para Heráclito. La oposición es un tema recurrente en su filosofía, especialmente en su interpretación del cosmos, pero también en su antropología: los fragmentos no sólo contienen la enseñanza de que todo nace de la tensión y de la oposición (el orden nace del desorden, el día de la noche, la vida de la muerte, y a la inversa), sino que además sostienen esa enseñanza al estar escritos los propios textos en forma de intensa oposición (así el uso habitual de la paradoja, la contradicción, el oxímoron, la antítesis o la metáfora).

2. «Ecología», por su parte, resulta un término inseparable del anterior. En sentido literal, la naturaleza es nuestra *casa*, aquello que nos cobija al tiempo que nos excede, aquello que todo lo liga. Si su concepción de la naturaleza no puede entenderse sin la idea de oposición, tampoco puede hacerlo sin las ideas de interacción, relación y organización, a su vez lógicamente medidas y mediadas, e intrínsecamente unidas con aquélla, en una constante alternancia móvil que limita y posibilita el ciclo y el juego antropocósmico del fuego, preservando a un tiempo la unidad viviente de la contradicción. El término *ecología*, por otro lado, no hace únicamente mención a un determinado modo de entender las relaciones del ser vivo con su medio, sino que constituye un paradigma epistémico de nuevo cuño que persigue la inter-retro-acción de todos los planos de lo real, del microfísico al macrológico, sin olvidar el socio-bio-antropológico.

Heráclito integró estas dos esferas en lo que tienen de *lógicas*, esto es, en el ámbito de jurisdicción del λόγος, que permite ajustar las oposi-

ciones a la par que religar la totalidad de lo natural, presagiando, a su vez, el carácter *divino* de la propia naturaleza, que sólo el ser humano es capaz de indagar, por cuanto participa con su λόγος del λόγος universal[287].

Heráclito elevó el enigma y el antagonismo a conceptos cósmicos, pero también existenciales, buscando relaciones lógicas y categorías epistemológicas que expliquen y articulen lo real desde un punto de vista global. En este sentido, los restos de su libro prologan una filosofía ostensiblemente trágica que no se agota con el estudio de la naturaleza, sino que se ocupa a un tiempo del hombre-en-la-naturaleza, de su errancia y de su finitud, confirmando que, en un sentido radicalmente esencial, física y metafísica van (o deberían ir) de la mano.

La visión del mundo de Heráclito, en suma, como la de los restantes presocráticos, parte de la naturaleza, por eso utiliza conceptos e imágenes físicas para referirse a intuiciones y experiencias metafísicas –sin olvidar que, en este contexto, carece de sentido una distinción tajante-. La naturaleza es cimiento, referencia, principio y fundamento para las concepciones arcaicas de lo real, por eso nunca aparece como un elemento neutro, sino como trasfondo que trasciende e integra las diferencias, refractando y transfiriendo sentido al resto de los planos.

Partiendo de esta base común, la especificidad de la reflexión heraclítea radica en la esencial respectividad entre el estudio de la naturaleza y el estudio del hombre[288]. La filosofía de la naturaleza preludia y presupone

---

[287] Cfr. Jaspers, Karl: *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen*, ed. cit., p. 39. Sobre esto volveremos.

[288] Para pasar de los milesios a Heráclito no basta con sustituir *agua*, *aire* o *ápeiron* por *fuego*. Sin duda, desde el punto de vista filosófico, Heráclito dio un paso más en la concepción de la naturaleza y de la relación del hombre con la misma. Cfr. Ramnoux, Clémence: op. cit., p. 12.

una antropología, como veremos, en la que aquel que pregunta acaba convirtiéndose también en pregunta; acaso en la única esperanza de encontrar respuestas, de resolver el enigma, cuya solución está más próxima de lo que se imagina, quizá porque busca demasiado lejos lo que está tan cerca, o quizá porque la respuesta esté en el hombre mismo, aunque no lo sepa, o aunque lo note demasiado tarde, como enseña la Tragedia.

Heráclito es un filósofo que no sólo busca conocer la verdad, sino que sabe que ese conocimiento atañe directamente a la vida humana:

> «Central en el pensamiento de Heráclito es la doctrina de la unidad de los contrarios. Aquí resultan especialmente patentes las relaciones entre los distintos lados de su filosofía. Por una parte, se emplean ejemplos cosmológicos para ilustrar esta verdad fundamental y mostrar cómo opera el principio de los contrarios. Pero este principio va mucho más allá del reino de la física y su aplicación a la vida humana casi parece más importante que su papel dentro de la filosofía natural. Por otra parte, también explica Heráclito el proceso cósmico en términos de experiencias esencialmente humanas que cobran un sentido simbólico.»[289]

---

[289] Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 119. El paso de lo cotidiano a lo cósmico para llegar, en último término, a la unidad–divina de las oposiciones (vigilia-sueño, vida-muerte; caliente-frío, seco-húmedo, día-noche, invierno-verano), se nota especialmente en 22 B 67 DK: «Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Pero se torna otro cada vez, igual que el fuego cuando se mezcla con los inciensos, se llama según el gusto de cada uno.» En el caso de «hartura y hambre» (κόϱος y λιμός), que designan experiencias humanas, se ve clara esta tendencia, pues encontramos dos variantes de estos términos en 22 B 65 DK, «carencia y saciedad» (χϱησμοσύνην καὶ κόϱον), que se refieren al fuego y a la ordenación del cosmos, por lo que se refieren a un principio universal. También «guerra-paz», señala Gigon, tienen carácter cósmico, aunque el hombre haga la experiencia de ellas primera-

Los más, afirma Heráclito, presentes están ausentes, despiertos se comportan como dormidos, no alcanzan a comprender la razón que todo lo gobierna y que sin saberlo obedecen, buscan en lo-otro-de-sí lo que está dentro-de-sí, pues lo más cercano es para ellos lo más lejano. No advierten que el espacio de la interioridad se abre a *lo común* en la naturaleza, escuchando a la naturaleza y no a los *recitadores de mentiras*, por medio de una relación que oculta al mismo tiempo que revela, en un horizonte cuyos límites se alejan cada vez que el hombre se acerca a ellos:

> «Los límites del alma (ψυχῆς πείρατα) no los hallarás, sea cual sea el camino que recorras. Tan profunda razón (λόγον) tiene.»[290]

Esta sentencia, que prescribe la relación/comunicación entre el hombre y la naturaleza a través del λόγος, incide especialmente en el marcado carácter *ecológico* de la filosofía heraclítea, puesto que esta disciplina insiste sobre la interdependencia fundamental de todos los fenómenos y sobre la naturaleza intrínsecamente dinámica del universo. El hombre es una ventana que da a la naturaleza (la naturaleza es una ventana que da al hombre). El hombre se convierte en cuestión para sí mismo cuestionando la naturaleza (de donde procede), es decir, se encuentra a sí mismo buscando/buscándose en la naturaleza, pero se trata de una búsqueda sin fin. Interioridad y

mente en la vida y las comprenda partiendo de su interior. Cfr. Gigon, Olof: *Untersuchungen zu Heraklit*, ed. cit., p. 49. «Carencia» es la ordenación del mundo y «saciedad» la descomposición, del mismo modo que se dice en 22 B 30 DK que el mundo es un fuego que se prende y se apaga. Cfr. García Calvo, Agustín: op. cit., pp. 224. Sobre este texto volveremos.

[290] ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει (22 B 45 DK).

exterioridad se anudan e interpenetran porque son dos ámbitos permeables y absolutamente respectivos; pero sólo los *despiertos* se saben parte de una realidad que también forma parte de ellos, tanto *extensional* como *intensionalmente*, asumiéndola y reconociéndola como tal, y aspirando a conocerla desde la consciencia de acometer una empresa sin fin (o quizá una empresa sobrehumana). Sólo los *despiertos* presienten que toda luz proyecta sombras y que toda superación de un límite revela la existencia de nuevos límites, por eso intentan hacer del *claroscuro* su casa, no despreciando la oscuridad sino conviviendo con ella, a pesar de ella, lo que es síntoma de una auténtica y honesta disposición intelectual, y no al contrario. Sólo los *despiertos*, en definitiva, presienten la profunda unidad de todas las cosas, descentrada y englobante (τὸ περιέχον), con una determinación cercana a la mística oriental, que sugiere un posible parentesco o comunicación entre los inicios de las filosofías oriental y occidental[291].

En este sentido, se nota que ya desde los inicios se deja bien claro que la tarea de la filosofía es por naturaleza infinita e inabarcable. El alma humana, cuando trata de conocerse, se excede a sí misma, comunicando primero con la naturaleza visible y después con la naturaleza invisible (con lo divino), que articula todo cuanto hay e impone medida en la oposición. De ahí la convicción de que lo que aparece no es lo que verdaderamente es y la necesidad de buscar lo que está escondido en eso que se nos presenta de continuo ante los ojos.

En suma, el conocimiento del cosmos y la orientación radical hacia lo divino parten del propio autoconocimiento del ser humano, y lo que posibilita esta relación fundamental entre ámbitos de entrada tan distintos es

---

[291] Cfr. Pániker, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, ed. cit., pp. 119ss.

justamente el λόγος, que está presente a un tiempo en los tres. Por otro lado, nótese que el autoconocimiento no se entiende simplemente en un sentido epistémico, sino que, más allá, se presenta como un modo de participación esencial en el universo y en la sabiduría, o profundización «en la razón que gobierna todas las cosas por medio de todas» (cfr. 22 B 41 DK), lo que sin duda tiene consecuencias prácticas para la ética, puesto que hay que obrar «según la naturaleza (κατὰ φύσιν, cfr. 22 B 112 DK), y para la política, puesto que esa misma ley sirve también para organizar la ciudad-estado, y «ha de luchar el pueblo por su ley igual que por su muralla» (22 B 44 DK)[292].

Jaeger ha destacado la importancia de esta idea para comprender la filosofía de Heráclito:

> «El espíritu griego, formado en la legalidad del mundo exterior, pronto descubre también las leyes interiores del alma y llega a la concepción objetiva de un cosmos interior.»[293]

---

[292] Cfr. Jaspers, Karl: *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen*, ed. cit., p. 31. Sobre estos fragmentos volveremos.

[293] Werner, Jaeger: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, ed. cit., p. 152; cfr. Ibid., pp. 176-180. De la misma opinión es Platón: "Pues incluso en el tiempo en que se dice que vive cada una de las criaturas vivientes y que es la misma, como se dice, por ejemplo, que es el mismo el hombre desde su niñez hasta que se hace viejo, sin embargo, aunque se dice que es el mismo, ese individuo nunca tiene en sí las mismas cosas, sino que continuamente se renueva y pierde otros elementos, en su pelo, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en todo su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma: los hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores, ninguna de estas cosas jamás permanece la misma en cada individuo, sino que unas nacen y otras mueren". Platón: *Banquete (Diálogos vol. III)*, Madrid, Gredos, 2002, 207d (trad. cast. Carlos Gª. Gual).

La legalidad del macrocosmos es asumida de este modo en el interior del microcosmos, como norma a seguir, ya que comparten un parentesco básico. La vida humana es también el producto de una tensión interna entre elementos contrarios (opiniones, deseos, intereses, pasiones, etc.), que son particulares y deben ser armonizadas en *lo común*, por medio de la misma *razón* que impera y opera en la naturaleza. De este modo, la ética consiste en obrar conforme a la naturaleza y la política en buscar lo común, más allá de los intereses particulares, como veremos.

Heráclito, en suma, trazó un cuadro del devenir antropocósmico, del enfrentamiento de los contrarios, del ciclo del tiempo, pero no debemos olvidar que lo que verdaderamente le interesó fue el hombre (esto es, *despertar* a los *dormidos*), tan íntimamente emparentado con la naturaleza como extraño a este parentesco, tan cercano a la clave de la realidad como distante de la misma.

Cap. 6.

«Un pensamiento enantiológico.»

1. La universalización de las oposiciones.

1.1. La oposición como motor del cosmos.

Acaso lo que más llame la atención de la filosofía de Heráclito sea su marcado carácter «enantiológico»[294]. En ella, los contrarios tejen una gran red por medio de la cual el pensador jonio trata de aprehender y nombrar el mundo. En este sentido, la tensión, la oposición y la contienda, desde un punto de vista ontológico, al tiempo que la contradicción, el antónimo, el oxímoron y la paradoja, desde un punto de vista epistemológico, se revelan como elementos ineludibles, no sólo en su propio planteamiento, sino en la estructura misma de lo real:

> «El estilo es el típico encadenamiento arcaico de contraposiciones […] Tal estilo se corresponde con la visión del mundo de Heráclito, para quien toda la vida es un juego de oposiciones que se siguen en flujo continuo […] Pero ante todo se sentía atraído por la paradoja, muy próxima a su estilo, y que se convirtió en vehículo de sus ideas […] ¿Qué es pues el lógos, nor-

---

[294] Proponemos el término *enantiológico*, del griego τὸ ἐναντίος ("contrario", "opuesto"), como es bien sabido, para caracterizar este aspecto del pensamiento arcaico. Cfr. "ἄντα", en: Chantraine, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1980, pp. 91-92. A lo largo de este trabajo tomamos como sinónimos los términos *contrario* y *opuesto*, puesto que ambos se entreveran en el contexto que nos ocupa, aun sabiendo que, según Aristóteles, el primero tiene menos extensión que el segundo. Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., V, 10, 1018a 20-34. Cfr. Aristóteles: "Categorías", 9a 16-14a 25, en: *Tratados de Lógica*, vol. I, Madrid, Gredos, 1982 (trad. cast. Miguel Candel). Como ampliación, cfr. Melendo, Tomás: "Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino", en: *Anuario Filosófico*, 14 (1981), pp. 63-100. Cfr. Melendo, Tomás: *Ontología de los opuestos*, Pamplona, Eunsa, 1982.

ma de toda existencia? ¿Qué es esa realidad de realidades y vida de la vida? Es la *coincidentia oppositorum*, la conciencia de opuestos en unidades de dos caras. En la filosofía de Heráclito, encuentra su culminación y su expresión teórica más perfecta la concepción polarizada que dominó la época arcaica.»[295]

La oposición juega un papel ineludible en su filosofía porque los contrarios cooperan –enfrentándose- en la organización del cosmos, pues no se olvide que todas las cosas se originan en la *tensión* y la *discordia* (γινόμενα πάντα κατ᾽ἔριν, cfr. 22 B 80 DK). En verdad nos encontramos ante una potente intuición que apunta a la entraña misma de la tragedia antropocósmica y que se niega a reducir la complejidad de la naturaleza a los ceñidos márgenes de la palabra escrita.

El mundo de lo múltiple es un *mundo-en-contienda*, un gran *campo de batalla*, donde toda existencia nace del conflicto y vive del antagonismo, pero no se trata de un conflicto únicamente destructivo, sino también productivo, puesto que la guerra, además de ser *común*, es *padre* de todas las cosas, como podemos leer en 22 B 53 DK[296]. En este sentido, decir que la *armonía visible* del cosmos esconde una *discordia invisible*, sería tan cierto

[295] Fränkel, Hermann: op. cit., pp. 349-350. Sobre Heráclito como creador de una "lógica del antagonismo". Cfr. Ramnoux, Clémence: op. cit., p. 13.

[296] Cfr. Barnes, Jonathan: op. cit., p. 60. Sobre este fragmento volveremos. Esto sin duda es paradójico, como señala Kahn, puesto que, al hacer de la guerra el principio rector de la generación y el gobierno de los seres, se positiviza una realidad que por definición causa efectos contrarios, como muerte y destrucción, a la par que se invierte el significado que le da la poesía tradicional, que hace de ella lo más funesto y temible, como subrayaron Homero y Hesíodo. Cfr. Kahn, Charles: *The Art and Thought of Heraclitus*, ed. cit., p. 208.

como decir que la *discordia visible* esconde una *armonía invisible*, puesto que la *armonía* es una consecuencia de la lucha: ajustamiento o justeza, un equilibrio que nace de la tensión entre los contrarios mismos, pero nunca de su reconciliación, sea por *confusión*, como sucede con el *ápeiron* de Anaximandro, o por *sumisión*, como sucede con la tabla pitagórica[297].

Dicho en términos heraclíteos:

> «Es preciso saber que la guerra es común (ξυνόν); la justicia discordia (δίκην ἔριν), y que todo acontece por la discordia y la necesidad.»[298]

---

[297] Cfr. Brun, Jean: op. cit., p. 45. Por tanto, todos los contrarios son necesarios para lograr el ajuste del cosmos. Cfr. Kirk, G. S.: Heraclitus: *The Cosmic Fragments*, ed. cit., pp. 42-43; 228-232. En este sentido, leemos en 22 B 111 DK: "La enfermedad hace a la salud cosa agradable y buena; el hambre, a la hartura; el cansancio al descanso" (νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν).

[298] εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν, καὶ χρεών (22 B 80 DK). Según Mondolfo, Heráclito se separa con esta idea de Hesíodo, quien oponía la ley de la lucha, propia de los animales, a la justicia, propia del ser humano. Cfr. Mondolfo, Rodolfo: *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, ed. cit., p. 79. Pero según Kanh, de la distinción que hace Hesíodo entre una disputa positiva y otra negativa, Heráclito se decanta por la segunda, que es funesta, pues incita a la guerra lamentable y a la discordia (πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν), y todos los hombres están sometidos a ella «por necesidad», ya que esa es la «voluntad de los inmortales» (ἀλλ′ ὑπ′ ἀνάγκης ἀθανάτων βουλῇσιν). Cfr. Hesíodo: *Los trabajos y los días*, ed. cit., 11-26. Cfr. Kahn, Charles: *The Art and Thought of Heraclitus*, ed. cit., p. 206. También Homero vincula el deber de ir a la guerra –incluso los heridos- a la necesidad (δεῦτ′ ἴομεν πόλεμον δὲ καὶ οὐτάμενοί περ ἀνάγκῃ). Cfr. Homero: *Ilíada*, ed. cit., XIV, 128.

Este fragmento, que resume la concepción heraclítea de la *armonía de los contrarios*, posiblemente hace referencia a un conocido pasaje de la *Ilíada*, donde se dice que «Ares es común» (ξυνὸς Ἐνυάλιος)[299]. No obstante, hay que notar que lo que en un primer momento se utilizó para describir una realidad antropológica, es decir, el hecho de que la guerra decide de un modo *necesario* el destino de pueblos y hombres, reaparece ahora como un principio cosmológico que decide, esta vez, el destino de la propia realidad. Más importante es el hecho de que la guerra, como el λόγος, sea *común* (ξυνόν), pues este término tiene un significado más profundo en Heráclito que en Homero, ya que la guerra es *común* porque el λόγος –la ley de todo lo que acontece- es una ley de discordia y lucha de tensiones opuestas. Y esto remite a la suposición pareja de que todo lo que existe está en proceso de cambio, sin olvidar que todo cambio es *intercambio* (ἀνταμοιβή) o lucha de contrarios. Por tanto, al decir que la *justicia* es *dicordia*, se está diciendo que la guerra es un aspecto fenoménico del propio λόγος, al que asiste para armonizar lo real, que no puede perder nunca la *tensión*, a riesgo de dejar de ser lo que es.

Sin tensión ni discordia, por tanto, nada de lo que hay existiría como tal, pero sin proporción o *armonía* en la contienda tampoco. Ciertamente, es una constante en la filosofía griega el despliegue de pares de opuestos para la interpretación del cosmos, pero ningún otro pensador ha atribuido tanta importancia como Heráclito al hecho mismo de la oposición, al hecho de que sólo la tensión hace *justicia*, reunificándolos en un nivel *superior* o más profundo (lo divino), donde *coinciden* todas las oposiciones, porque unifica e integra lo *anti-* en lo *meta-*, subrayando el fondo *pacífico* que sub-

[299] Cfr. Ibid., XVIII, 309.

yace a la cara visible y polémica del cosmos, puesto que los contrarios son, para la divinidad, aspectos distintos de un mismo fenómeno[300].

Heráclito, en suma, entiende la contienda no sólo en términos negativos, sino también productivos, si bien esto sólo se hace visible para el hombre que, superando su propia individualidad, sea capaz de contemplar el devenir cósmico desde una perspectiva unitaria y global[301].

Es decir, la vida *nace de la muerte* y la muerte *nace de la vida*, en un ciclo constante; esa es la tragedia y el juego del fuego que gobierna el universo, *encendiéndose* y *apagándose* gradualmente; esa es la tragedia y el juego del hombre que está inmerso en este gran *espectáculo*, a un tiempo aciago y rutilante, simétrico y desmesurado.

Pero el conflicto no sólo es originario en el plano cosmológico, sino también en el socio-político (guerras, conquistas, conspiraciones y asesinatos han marcado el curso de la historia)[302]. Ninguno de ellos fue ajeno a la reflexión heraclítea. Sin duda, Grecia se definió por medio de su indeleble producción cultural, pero no se puede olvidar que, para que esto fuera posible, tuvo que definirse simultáneamente de un modo *polémico*[303]

La filosofía griega nació en un mundo en guerra, sea exterior, contra los persas, o interior, entre distintas ciudades-estado de la Hélade, y en ese

[300] Cfr. Rodríguez Adrados, Francisco: "El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico", ed. cit., p. 12.

[301] "Construcción y destrucción, destrucción y construcción, este es el principio que regula todos los ciclos de la vida natural, desde el más pequeño hasta el más grande". Gomperz, Theodor: *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, vol. I, London, John Murray, 1955, p. 64.

[302] Sobre el carácter *agonal* del pueblo griego, cfr. Burckhardt, Jacob: *Historia de la cultura griega*, vol. I, Barcelona, RBA, 2005, pp. 318-323 (trad. cast. Eugenio Imaz).

[303] "Por enfrentamiento a Persia, como el hombre libre al esclavo; por oposición a Egipto, como el joven contra el anciano". Ramnoux, Clémence: op. cit., p. 5.

contexto se educaron estos admirables hombres de carácter y destino trágico. También las obras de Homero, cuyo contenido formaba parte de la educación tradicional griega, servían para naturalizar la guerra y mostrar cómo sellaba inexorablemente el destino de los contendientes. Posiblemente, este ambiente inspiró a Heráclito la imagen bélica que le permite expresar que oposición y justeza, generación y destrucción, se dan inevitablemente unidas en la naturaleza. Así lo expresa 22 B 53 DK, apuntando la importancia que la trama enantiológica adquiere en su filosofía, tanto a nivel cosmológico, puesto que la guerra es el estado natural del cosmos, como socio-político, puesto que se trata de una realidad común que no es ajena a ninguna *pólis*, ni siquiera a la luminosa Atenas:

> «Guerra (πόλεμος) es padre y rey de todas las cosas. A unas ha hecho dioses, a otras hombres; a unas ha hecho esclavos, a otras libres.»[304]

Lo primero que llama la atención de este fragmento es que se presente la guerra con los atributos de Zeus, «padre» (πατήρ) y «rey» (βασιλεύς) de todas las cosas («padre de los dioses y de los hombres» (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε), según Homero)[305]. La Guerra, como Zeus fulminador, representa un poder supremo y único que se ejerce sobre la diversidad de las divinidades y de los hombres, garantizando así la justicia y el equilibrio en el cosmos, y salvaguardando la distancia ontológica entre dioses y

[304] πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους (22 B 53 DK).

[305] Se trata de uno de los epítetos más repetidos del Crónida, v. gr., cfr. Homero: *Ilíada*, ed. cit., I, 544.

hombres; no se olvide que cada ser del cosmos tiene un lugar propio y una medida –asignada por el destino- que no debe sobrepasar, so pena de quebrantar el orden natural y exponerse a un castigo por su desmesura (ὕβρις), impuesto por Zeus[306].

Entendemos, por otro lado, que la guerra tiene un sentido simbólico en la filosofía de Heráclito, lo que no impide que tenga al tiempo un fundamento real, como ocurre con el fuego. El pensador jonio se enfrentó a la realidad sin apenas un vocabulario filosófico previo, de ahí que tratara de dibujar sus intuiciones metafísicas con imágenes físicas, que pudieran referir aquello que resulta casi inefable. No obstante, no parece que de los fragmentos conservados pueda desprenderse una apología del belicismo. Presumiblemente se trata de un proceso *ontológico* y *amoral* que comprende la

[306] Hesíodo señaló al comienzo de *Los trabajos y los días* que Zeus eleva y derriba fácilmente: «abate con facilidad al hombre poderoso y fortalece al débil, castiga al malo y humilla al soberbio». Cfr. Hesíodo: *Los trabajos y los días*, ed. cit., 5-7. Semejante es el papel de la guerra, como principio rector del cosmos, pues los combates y tensiones se suceden estableciendo el orden de las cosas, que pronto se disolverá de la mano de nuevos conflictos que vuelven a situar a cada uno en el puesto que el resultado de la guerra le asigna. Según Gigon, los hombres, libres o esclavos, son el resultado de la guerra, esto es, vencedores o vencidos, de igual modo que los caídos con gloria serán elevados a dioses. Cfr. Gigon, Olof: *Untersuchungen zu Heraklit*, ed. cit., p. 119. De la misma opinión es Marcovich, quien afirma que el contexto es más social que natural, señalando que πάντων no se refiere a *todas las cosas* sino a dioses y hombres –al ser masculino-. Cfr. Marcovich, Miroslav: op. cit., p. 348. Se puede discrepar de ambos, que se quedan en la superficie de la imagen y no la remiten al pensamiento heraclíteo: siguiendo a Heráclito, el mundo no lo han hecho dioses ni hombres, sino que se regula por un principio inmanente que traza las tensiones al tiempo que las armoniza: la guerra. Entendemos, por tanto, que esta oposición tiene un alcance natural claro (ontológico), y no simplemente socio-político, como sostienen.

totalidad del cosmos, generativo y regenerativo, en el que propiamente no hay vencedores ni vencidos, puesto que todos los contrarios son necesarios para que el mundo exista y mantenga su equilibrio[307].

Lo real, por ende, es la tensión, no la distensión, de ahí sus críticas a Homero (cfr. 22 A 22 DK; B 42), quien expresó en un verso de la *Ilíada* su deseo de que cesara la discordia entre dioses y hombres, sin advertir que tal cese sería equiparable a la desaparición del cosmos[308]. Parece, en suma, que la hostilidad con la que Heráclito trató a Homero no es sino una forma de recriminar al poeta que nos ha legado los dos poemas épicos más importantes de Occidente, el hecho de que no haya profundizado en el carácter *polémico* de la propia realidad.

Por otro lado, podemos incluir las críticas al rapsoda en el marco de la corriente ilustrada, iniciada por Jenófanes, que cuestionó radicalmente

---

[307] Como señala Kirk, la guerra o la disputa tienen que simbolizar aquí la interacción entre opuestos. Cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, ed. cit., p. 241. También Eggers y Juliá siguen esta idea: «Guerra» no es aquí un conflicto bélico humano, sino uno de los nombres del principio supremo que subyace bajo las oposiciones (otro nombre sería Zeus, cuyos atributos más frecuentes son citados). Cfr. Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria: op. cit., p. 347.

[308] Cfr. Homero: *Ilíada*, ed. cit., XVIII, 105. Acaso por eso se dice en 22 56 B DK que los hombres se engañan respecto al conocimiento de las cosas manifiestas, de modo semejante a Homero, el más sabio de todos los griegos, al que unos jóvenes pescadores que estaban matando piojos le confundieron al decirle: “Cuantos vimos y cogimos, los dejamos; pero los que ni vimos ni cogimos, los llevamos” (ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ᾽ ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν). Incluso afirma en 22 B 42 DK que «Homero merecía que los expulsaran de los certámenes y que lo apalearan, y Arquíloco otro tanto» (τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως).

las enseñanzas mítico-religiosas tradicionales (cfr., 22 B 5 DK; B 42; B 57; B 104). Para Jenófanes:

> «Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros» (21 B 11 DK).

Pero sin olvidar que no se disputan poetas y filósofos tan sólo la enseñanza de la verdad, sino antes bien la influencia política, la capacidad de incidir directamente con su palabra en el decurso de la sociedad[309]. De ahí que disputen ese lugar a los poetas *con sus propias armas*: escribiendo en su estilo, el de la tradición narrativa, el del prestigio didáctico, el que conllevaba la capacidad de anunciar la verdad, lo que se hace evidente en Jenófanes, Heráclito, Parménides o Empédocles, que traspasan numerosos conceptos de la tradición épico-religiosa al ámbito filosófico, como *Justicia, Erinis*, *Amor*, *Discordia* o *Moira*, amén de utilizar un estilo más cercano a la poesía que a la prosa. Aunque con una diferencia esencial, sus versos no tienen un fondo mitológico, ni obedecen al argumento de autoridad, sino que tratan de ofrecer razones objetivas para comprender mejor el cosmos, la vida y los dioses, sin recurrir a causas ajenas a la propia naturaleza.

1.2. La controversia con Hesíodo y Pitágoras.

---

[309] Cfr. Mendoza Tuñón, Julia M.: "El magisterio político del poeta en el ámbito indoeuropeo", en: *Cuadernos de Filología Clásica*, nº 5 (1995), p. 30. En este momento, señala Jaeger, la poesía se habia tornado un instrumento para hacer públicas todo tipo de opiniones sobre el «bien común», fuesen críticas o didácticas. Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., pp. 43-44.

Homero no fue el único blanco de las críticas heraclíteas. La misma suerte corrieron Hesíodo y Pitágoras, entre otros tantos, aunque estudiaremos sólo estos dos casos por considerarlos paradigmáticos:

> «La acumulación de conocimientos no enseña inteligencia (πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει), pues se la hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras...»[310]

Todos ellos forjaron su visión del mundo utilizando los mismos elementos, pero los entendieron de diversa manera, por eso Heráclito no tardó en percatarse de que la filosofía occidental nació como un *tránsito* irreversible del desorden al orden, de lo caduco a lo perenne, de lo múltiple a lo uno, donde los segundos deben someter a los primeros para poder hablar de *cosmos*. Frente a esto, el jonio considera necesario un diálogo permanente entre ambos, sin eliminar su tensión, puesto que en el mundo fenoménico no se vislumbra tal predominio tajante de unos sobre otros.

I

Sabido es que Hesíodo era un famoso poeta griego del s. VIII a. C., posterior a Homero, por tanto, que vivió en Ascra (Beocia). Era un campe-

---

[310] πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην [...] (22 B 40 DK, la traducción es nuestra). En 22 B 129 DK afirma: “Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que ningún otro hombre y, tras haber escogido estos escritos, configuró su propia sabiduría: erudición, malas artes” (Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην). En esta línea, cfr. 22 B 81 DK.

sino a quien las musas, según cuenta, le arrastraron a cantar no a los héroes, como Homero, sino a los dioses y a los trabajos de cada día[311]. Uno y otro son los creadores de la mitología griega, tal y como ha llegado hasta nosotros, así como los principales precursores de la cosmogonía filosófica presocrática.

Sin duda, de todos los relatos cosmogónicos griegos, la *Teogonía* de Hesíodo es el más antiguo y el mejor conocido de todos. Escrita entre finales del s. VIII y comienzos del s. VII a. C., es la fuente de la que se nutre toda la mitología griega. Ya entre los griegos, Hesíodo era tenido como el autor que *ordenó* los mitos religiosos y la genealogía de los dioses[312]. En esta obra podemos distinguir hasta cuatro fases: en la primera fase, se parte de la existencia de Caos, y después de la Tierra, Eros, el Cielo y la primera generación divina; en la segunda fase, se describe la castración del Cielo por su hijo Cronos; en la tercera parte, Zeus evita ser devorado por su padre, Cronos, y toma el poder; y en la última fase, se narra la batalla de Zeus y los dioses contra los titanes.

El autor nos describe el origen del mundo como parte de una teogonía, siendo la formación del mundo un tema secundario, puesto que a Hesíodo, ante todo, le interesa la «estirpe de los inmortales, que siempre vi-

---

[311] Subraya Nestle, que todo aquel que –con Nietzsche- quiera hablar de "la rebelión de los esclavos en la moral", frente a los valores vitales y aristocráticos de "la moral de los señores", debe fecharla aquí, en Hesíodo, el cantor de los pobres campesinos beocios, y no en Sócrates o en el Cristianismo. Cfr. Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 41.

[312] Heródoto relata que los pelasgos adoraban a los dioses "porque habían puesto en orden cada cosa […] Pero de dónde había nacido cada uno de los dioses, y si todos habían existido desde siempre, y cuáles eran en el semblante, no se conocía hasta […] Hesíodo". Heródoto: *Historia*, Madrid, Gredos, 2006, II, 52-53 (trad. cast. Carlos Schrader).

ven» (τ′ ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων), como nos indica al inicio de su poema[313]. Hesíodo comenzó su obra con una invocación a las Musas, quienes le inspiraron e instruyeron en su tarea. Podemos pensar que esta alusión fluctúa entre el recurso literario y la experiencia religiosa, en la que un personaje sobrenatural se aparece a un mortal y le transmite una serie de conocimientos[314]. No obstante, su finalidad no era entretener sino enseñar, por eso la reflexión pasó a un primer plano, en detrimento de la fantasía, lo que se manifiesta primariamente en la aspiración a la verdad, en la inclinación a la sistematicidad y en la tendencia a regular racionalmente la vida del ser humano. En este sentido, hace decir a las musas:

> «Sabemos decir mucho inventado parecido a lo real, pero también sabemos, cuando queremos, anunciar la verdad (ἀληθέα).»[315]

---

[313] Hesíodo: *Teogonía*, ed. cit., 21. "A Hesíodo la cosmogonía le interesa más bien poco o, mejor dicho, casi nada". Bernabé, Alberto: "κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Modelos del tiempo en las cosmogonías presocráticas", en: *Emérita*, 58 (1990), p. 69. El poeta, deseando llegar a la historia de Zeus, pasa rápido por los principios cosmogónicos, haciendo de la tierra, el cielo y las montañas *el escenario donde colocar a los dioses*. Cfr. West, Martin L.: *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 192. A este respecto, cfr. Hesíodo: *Teogonía*, ed. cit., 117; 128; 129.

[314] Este mismo motivo lo encontramos en el proemio del *Poema* de Parménides, cuando la diosa toma su mano y le revela la verdad (cfr. 28 B 1 DK). Como señala Aristóteles, está dentro de la naturaleza de la poesía ofrecerse como realidad, sabiéndose invención; por eso se recurre «a la musa» como medio de robustecer los propios argumentos. Cfr. Aristóteles: *Poética*, Madrid, Gredos, 1999, 1451a, 36ss (trad. cast. Valentín G. Yebra).

[315] ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ′ εὖτ′ ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι. Hesíodo: *Teogonía*, ed. cit., 27ss.

Para Gigon, esta sentencia señala el origen de la filosofía griega. Se trata de un punto decisivo en el que Hesíodo se vuelve contra Homero y trata de decir algo distinto y novedoso[316]. Pero aunque el relato del proceso cósmico se presente destacando el carácter natural de los protagonistas, no está totalmente despojado de la imagen mítica. En consecuencia, sostiene Vernant, Hesíodo no era aún un filósofo natural y su función no era tampoco explicar la verdad, sino revelarla[317].

Hay, pues, dos cosas que saben decir las musas: lo falso con apariencia de verdad y lo verdadero. Si bien Hesíodo recibe el encargo de decir la verdad y no de inventarse falsedades que parezcan, sin serlo, verdades. En este sentido se aparta de Homero, esto es, del mundo de las verosimilitudes engañosas. Frente al mito homérico se coloca *la verdad*. En ese terreno, por tanto, sí es cierto que nace la filosofía, en cuanto oposición de la verdad a la apariencia[318].

Hay que preguntarnos: ¿cuál es esa verdad que pretende anunciar el poeta? Se trata, ante todo, de la verdad acerca del linaje de los dioses y del modo como gobiernan el mundo, encabezados por Zeus; en segundo térmi-

---

[316] Cfr. Gigon, Olof: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., pp. 13-14.

[317] Cfr. Vernant, Jean-Pierre: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 1993, p. 338 (trad. cast. Juan López). Sobre esta misma idea, cfr. Martínez Nieto, Roxana: *La aurora del pensamiento griego*, Madrid, Trotta, 2000, p. 26.

[318] Nótese la similitud de las palabras de Hesíodo con las del Proemio del poema de Parménides, cuando la diosa promete mostrarle la esencia de la verdad, así como la vía de la apariencia o de la humana opinión, a la que no es posible prestar verdadera creencia (Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἠμέν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής). Por otro lado, el filósofo eleático hace alusión, en ese mismo pasaje, como el poeta beocio, al umbral de la puerta que separa el día de la noche (cfr. 28 B 1 DK, sobre el que pronto volveremos).

no, hay que mencionar también la verdad acerca del origen de los hombres, y del propio universo. Para ello, Hesíodo diseña la arquitectura de lo real, cimentada sobre un enigmático estado caótico inicial. Los aspectos inteligibles de la experiencia humana surgen del caos primordial, a partir del cual se va articulando y delimitando un cuadro de inteligibilidad creciente, que entrelaza la unidad con la multiplicidad, puesto que de la unidad confusa e indeterminada emergen varias determinaciones que, por sucesivas procreaciones, configuran la pluralidad. Además, encontramos un aspecto destacable que consiste en que el mundo se torna crecientemente inteligible a medida que aumenta no la unidad sino justamente la multiplicidad. De este modo, se rompe con la tendencia de la filosofía posterior de colocar lo inteligible del lado de la unidad, relegando lo multiple, salvo excepciones, al ámbito de lo equívoco e incomprensible[319]. Por otro lado, la progresiva articulación del cosmos a intervalos regulares se va alcanzando por medio de la disputa y la oposición sucesiva, entre Urano, Cronos y Zeus, que tratan de evitar el progreso de la articulación, esto es, los periodos de injusticia o el surgimiento de entidades inteligibles a partir de la unidad ininteligible primordial, lo que recuerda primero a Heráclito y después a Anaximandro:

> «En primer lugar era el Caos (πρώτιστα Χάος γένετο). Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales […] En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales […] Del Caos nacieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día […] Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede

319 Cfr. Hyland, Drew A.: *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1975, p. 23 (trad. cast. Jorge L. García).

> siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas […] Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas[320].

Nótese la penetración de la pregunta hesiódica: *¿qué fue lo primero que existió?* En efecto, Hesíodo quiere hablar del inicio, en sentido radical. Mientras que los poemas homéricos se mueven en un tiempo indeterminado, en el ancho campo del *érase una vez*, sin relación alguna con el presente –como apunta Gigon-, la *Teogonía* se cuestiona por el comienzo de un proceso que desemboca en el presente, desde el que se plantea la pregunta, en un sentido claramente *protofilosófico*. Hesíodo no se peginta, pues, por lo más remoto históricamente, sino por el principio de lo que existe, pregunta que será retomada por los presocráticos, como es sabido, a la que responden que el punto de partida del cosmos es la «naturaleza» (φύσις)[321].

Al principio, por tanto, fue el Caos, un abierto y confuso espacio vacío del que proceden la Tierra y las potencias de las tinieblas, las cuales, a su vez, engendraron a las potencias de la luz, punto en el cual Urano y Gea inauguran la *Teogonía*, puesto que hasta entonces estamos simplemente ante una cosmogonía. El principio activo de este proceso, que permite la procreación entre los seres, es Eros, el amor, un impulso a medio camino entre la razón y la voluntad, entre lo conceptual y lo personal, que alienta en el pecho de los dioses y de los hombres, y mantiene en curso el devenir del mundo. En efecto, Tierra y Eros simbolizan dos tipos absolutamente distintos de poderes superiores: uno atañe a las cosas que el ser humano no puede controlar en su exterior; otro a las que no puede controlar en su inte-

---

[320] Cfr. Hesíodo: *Teogonía*, ed. cit., 116ss.

[321] Cfr. Gigon, Olof: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., pp. 23-24.

rior[322]. Hay que tener en cuenta, pues, que el relato épico entrelaza las fuerzas impulsoras de la vida, tanto externas como internas, esparcidas aquí y allá, en un mismo término: *dioses*. Si bien hay que señalar que los dioses, aunque tienen los mismos nombres que en Homero, presentan en Hesíodo un carácter muy diverso:

> «Mientras que la divina aristocracia homérica que gobierna el mundo con mayor o menor arbitrariedad se nos presenta siempre en movimiento, lo divino hesiódico se nos presenta, aunque diferenciado en miles de conformaciones, como algo fijo y permanente en el mundo llegado a su estado actual. Los dioses son poderes cósmicos y éticos de los que el poeta se sabe dependiente y ante los que se inclina con el más profundo respeto. Por eso pasan a último término sus rasgos humanos.»[323]

En este sentido, el poeta pone mucha confianza en el gobierno divino del mundo y, ante todo, en la justicia de Zeus que todo lo vigila y al que nada se le escapa, a pesar de la miseria del mundo. De hecho, toda la personalidad que, en comparación con Homero, pierden el resto de los dioses olímpicos, se añade en cierto sentido a Zeus. Nótese que sus esposas son Μῆτις (*prudencia*) y Θέμις (*ley de la naturaleza*), y que las hijas de ésta son Εὐνομία (*orden*), Δίκη (*justicia*) y Εἰρήνη (*paz*), con lo que queda delimitada la esencia de Zeus y su regimiento del mundo. Hesíodo, por tanto, tiene

---

[322] El principio reactivo, por su parte, es Eris (*Discordia*), que se encuentra escindida por el poeta en dos esencias, una mala, que produce la lucha y la guerra, y otra buena, que promueve el trabajo y el bienestar por la sana competencia. Cfr. Hesíodo: *Teogonía*, ed. cit., 225-226. La pareja eros/eris recuerda inevitablemente a las fuerzas cósmicas que mueven el mundo según Empédocles (cfr. 31 B 9 DK, B 17, B 23, B 35, etc.).

[323] Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 39.

una firme confianza en un orden moral del mundo que parte de Zeus y tiene que realizarse entre los hombres.

> «A primera vista, el poema entero podría ser tomado como un canto a la alabanza de Zeus. En planos más generales, su estructura corresponde a la de un himno a los dioses, con la historia de su nacimiento, y con la hazaña en la que la divinidad se acredita (la Titanomaquia), como elementos centrales. El poema se cierra con el comienzo del reinado de Zeus, creador y amante de la paz y la justicia.»[324]

Esto da como resultado el cuadro de un orden universal en el que todo está exactamente repartido y se limita y contiene mutuamente. Nos encontramos ante otra de las características que hará suya la venidera filosofía: el ser verdadero es un ser con orden, en el que todo está relacionado con todo y cada uno realiza su papel correspondiente. No se olvide que en la narración figura un viaje del caos al cosmos, pero no por medio de la

[324] Gigon, Olof: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., p. 25. Gigon destaca, además, el aroma monoteísta que recorre en cierto sentido el poema: por un lado, se invita a la fe en Zeus, por otro, se recalca su importancia, puesto que de él depende todo lo demás. No obstante, Zeus no es el señor desde el principio, sino el tercero en la escala de sucesión, tras Urano y Cronos, salvándose de ser devorado por este último por una conocida artimaña. Aquí radica la vertebración dramática del poema, cuyo carácter personal lo eleva a la categoría de trágico, por cuanto Crónos, a pesar de intentar cambiar su destino –que era ser derrocado por su hijo-, no pudo esquivarlo, y Zeus, tuvo que luchar y utilizar la inteligencia para conquistar el suyo, alzándose finalmente con el poder sobre los dioses. Por otro lado, la llamada «maldición de las generaciones», que vienen a la vida por una culpa necesaria y por ella perecen también, recuerda sin duda a Anaximandro, quien considerará necesaria una justa retribución de la injusticia según el mandato del tiempo (cfr. 12 B 1 DK).

lucha de unos dioses contra otros, sino por la generación de unos a partir de otros, y la separación del mundo en partes distintas y bien diferenciadas. En el ordenamiento que aquí se impone, por tanto, los dioses no luchan, recordando rituales de soberanía, sino que se generan unos a otros o se segregan, y sus nombres recuerdan ya a elementos naturales.

Como dice Vernant, se reconocerá en esta versión del mito la estructura de pensamiento que sirve de modelo a toda la física jonia: a). En el comienzo existe un estado de indistinción en el cual nada se diferencia; b). De esta unidad primordial brotan, por segregación, parejas de contrarios (caliente y frío; seco y húmedo), que van a diferenciar en el espacio cuatro regiones: el cielo de fuego, el aire frío, la tierra seca y el mar húmedo; c). Los contrarios se conectan e interactúan cada uno triunfando alternativamente sobre los otros, conforme a un ciclo por siempre renovado: en los fenómenos meteorológicos, en la sucesión de las estaciones, en el nacimiento y la muerte de todo lo que vive, plantas, animales y hombres[325].

Hesíodo, en suma, prescribe un tránsito sin retorno del caos al cosmos, pues la consecución de éste en la realidad conllevaba la progresiva desaparición de aquél; realidad que, por otra parte, resultaba desde ese momento totalmente emparentada, jerarquizada y moralizada.

---

[325] Cfr. Vernant, Jean-Pierre: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. cit., pp. 338-339. Cfr. Cornford, Francis M.: *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984, cap. I (trad. cast. Antonio Pérez). En este capítulo Cornford explica cómo la estructura de los mitos de Hesíodo en la *Teogonía* se mantiene en las teorías de los primeros filósofos, rechazando éstos solamente el recurso a lo sobrenatural y la aceptación de la contradicción, a excepción de Heráclito. Destaca también la influencia educativa de los poetas en la constitución y posterior desarrollo de la civilización griega, y analiza, por último, cómo algunos de los conceptos que serán fundamentales posteriormente en la filosofía (destino, justicia, naturaleza, ley, dios, alma, etc.) proceden directamente del pensamiento mítico-religioso.

A este respecto, recuerda Nestle que en este contexto no hay creación desde la nada, idea imposible para un griego, ni por tanto tampoco sentimiento de criatura en el hombre:

> «El griego no conoce más que una transición a partir del caos, estado aún desordenado de los elementos, hacia un orden universal, el cosmos.»[326]

Una vez dicho esto, parece que la crítica de Heráclito se centra esencialmente en la relación que establece Hesíodo entre los contrarios, tanto a nivel particular (noche-día), como general (caos-cosmos)[327]. El primer aspecto queda recogido en la conocida metáfora de la «puerta»: según Hesíodo, cuando el día va a entrar en casa, la noche se dirige hacia la salida, y nunca están ambos en casa, sino que se encuentran en el umbral de la puer-

---

[326] Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 21.

[327] Sin duda el caos es el elemento «natural» más difícil de definir y Hesíodo apenas hace algunas alusiones al mismo. La primera resulta solemne, subrayando su importancia en la cosmogénesis. Cfr. Hesíodo: *Teogonía*, ed. cit., 114-115. Su aspecto oscuro queda patente cuando se atisba su progenie: "Érebo y la negra Noche" (ibid., 123). Sin olvidar su epíteto más propio: ζοφερός (*tenebroso*, ibid., 814), en clara conexión con ζόφος (*oscuridad*, *tinieblas*, ibid., 729). También se relacionan estos términos en 653 y 658, cuando se evoca el retorno a la luz por obra de Zeus de los Hecatónquiros «desde el fondo de las oscuras tinieblas» (ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος). De este modo se nos da la sustancia que lo conforma: ἀήρ (*bruma*, *niebla*, *oscuridad*), agregado a su condición de *cavidad* u *oquedad*, que la etimología de la palabra aporta. Cfr. Martín García, José A.: "Los mitos griegos de la creación. La cosmogonía", en: *Cuadernos de filología clásica*, 8 (1998), pp. 110-111. Cfr. Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M.: op. cit., pp. 46-7. Cfr. Gigon, Olof: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., pp. 31-33. Para un estudio completo sobre el término «caos», cfr. Martínez Nieto, Roxana: *La aurora del pensamiento griego*, ed. cit., pp. 27-48.

ta, en el límite. Uno ofrece a los hombres su luz penetrante; la otra les lleva en sus brazos el Sueño, hermano de la Muerte, envuelto en densa niebla[328]. Heráclito se hace eco de este texto en B 57 DK:

> «¡Maestro de los más Hesíodo! Creen que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa.»[329]

Para Hesíodo la noche era una divinidad primordial, hija del caos y madre del día, que dio a luz a toda una serie de divinidades asociadas con el sueño y la oscuridad. Pero el discurso de Heráclito, que es el mismo que el de la *phýsis*, dice que *todo es uno*, que el día es lo mismo que la noche (cfr. 22 B 50 DK; B 67), por eso no podía admitir la primacía o la precedencia de unos contrarios sobre otros, ya que eso supondría una separación fuerte, lo que eliminaría la tensión o *armonía* entre los mismos[330].

Heráclito establece una relación similar entre el caos y el cosmos, conceptos opuestos a la vez que complementarios. En este sentido, se hace necesaria una vuelta constante al caos, entendido como un concepto prelógico anterior a toda distinción, separación y escisión entre orden y desorden. El caos está fuera de alcance para la inteligibilidad lógica occidental, ya que obliga a los contrarios a anudarse unos con otros. Puesto que es *in-*

---

[328] Cfr. Hesíodo: *Teogonía*, ed. cit., 750ss.

[329] διδάσκαλος πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν (22 B 57 DK).

[330] Entendemos que la controversia de Heráclito con Hesíodo pone de manifiesto la diferencia entre la *seguridad* de la concepción mitológica del mundo, y la *inseguridad cuestionante* propia de la concepción filosófica. Esta inseguridad se constata en el hecho de que ningún presocrático eligió la *tierra* como principio antropocósmico, decantándose todos ellos por elementos más sutiles y menos sólidos.

determinado, se vuelve infinitamente determinable; puesto que es *indistinto*, posibilita la aparición simultánea y medida de todas las distinciones.

Aunque el término caos no aparece en ninguno de los fragmentos de Heráclito, no es de extrañar que eligiera al fuego como imagen de esta confusión creadora/destructora originaria que conforma el mundo, por ser el elemento natural más dinámico e inestable dentro de su estabilidad, fuente de vida y también de muerte. La propia vida del fuego nace de la muerte de la materia que está siendo quemada y del oxígeno que lo alimenta. Por tanto, es preciso repensar el caos, entendido como fuego siempre-vivo, pues se trata de un concepto que no sólo no es contradictorio con la idea de ciclo, sino que además permite entender el carácter constructivo y no sólo destructivo de la guerra y el desorden cósmicos[331].

El cosmos de Heráclito, en suma, no es ordenado ni desordenado, sino *ajeno* a todo dualismo cerrado[332]; tampoco se forja en un tránsito unilateral del desorden al orden, sino en un ciclo donde ambos se suceden o alternan, donde el fuego *se prende y apaga según medidas*, ya que la propia naturaleza encierra un principio de organización interno, independiente de

---

[331] "El caos no es simple desorden […] hay orden en las apariencas, en el mundo constituido: este orden es el del nacimiento-destrucción, en su sucesión sin fin". Castoriadis, Cornelius: op. cit., p. 340. En este sentido: "Común es el principio y el fin en el contorno de un círculo": ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας (22 B 103 DK, trad. J-F. Pradeau). En efecto, principio y fin son lo mismo sin serlo realmente. De igual modo concibe Heráclito la vida de la naturaleza. Orden y desorden no son más que las dos caras de una misma moneda, como el resto de los contrarios, que se alternan en el ciclo del tiempo, pues ambos aparecen y desaparecen a partir de un estado previo indeterminado (fuego/caos), que se determina constantemente por mediación y medición del λόγος.

[332] Cfr. Pániker, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, ed. cit., p. 115.

toda instancia trascendente, eficiente o teleológica. De este modo, la *tensión* se traduce en *conexiones*, que la *guerra* se encarga de generar/regenerar, y el λόγος de perpetuar en un juego cíclico incesante e inocente[333].

II

En el caso de Pitágoras, nos limitamos a señalar concisamente algunos aspectos relevantes sobre este tema, a fin de no reiterar lo expuesto en

[333] Para entender este ciclo, según Nietzsche, la clave estriba en interpretar la vida a partir de un «instinto de juego», que hace de la existencia un fenómeno estético, no moral o religioso: sólo así se puede vislumbrar que semejante nacer y perecer, construir y destruir, están sumidos en eterna e intacta inocencia. Todo devenir es inocente, no hay finalidad: los contrarios no se consideran aislados o inmutables, sino que su fundamento lo constituye un conjunto de fuerzas en continuo movimiento, que genera la posibilidad de su sentido y su valor. Cfr. Nietzsche, Friedrich: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, ed. cit., §7, p. 68. Al hablar de un juego, sobre lo que volveremos, se enlazan las ideas de medida y azar, puesto que en todo juego se dan situaciones imprevisibles, nunca se sabe de antemano el resultado final, pero su decurso no es caótico, sino que está sujeto a reglas fijas e inquebrantables. De este modo, el joven Nietzsche ofrece una interpretación alternativa a su concepción general de Heráclito, entendido como el filósofo del puro devenir, lo que no se sostiene a tenor del papel central del λόγος en su pensamiento, que impone medidas al devenir y al propio cosmos. Por otro lado, Nietzsche no supo ver que también el devenir y la lucha confieren estabilidad a lo real, aunque coincidamos con él en la lectura cíclica y amoral del proceso cósmico. "Me ha quedado una duda con respecto a Heráclito, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del fluir y del aniquilar […] el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir, el rechazo radical incluso del concepto mismo de ser –en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado. La doctrina del eterno retorno, es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas". Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2001, § 3, p. 79 (trad. cast. Andrés Sánchez).

relación a su concepción de los contrarios. Los pitagóricos vislumbraron un parentesco natural entre el hombre y el universo, de ahí que la tarea de la filosofía fuera revelar la estructura del mismo para entender lo divino presente en el alma humana. Para ello se necesita la *contemplación*, entendida como *purificación* o *catarsis*, esto es, un esfuerzo teorético que permita reproducir en el alma el orden perfecto del cosmos y –de ese modo- sintonizar con él. Sólo así se escapa del ciclo de reencarnaciones y se puede regresar a la naturaleza divina de la que provenimos.

La filosofía pitagórica simboliza el triunfo del orden sobre el desorden, de lo determinado sobre lo indeterminado, de lo simple sobre lo complejo, destacando especialmente su capacidad para reducir las cosas a medida, proporción y número, tanto en su estructura interna como en su relación con el todo. Para expresar esta proporción que subyace a lo real, Pitágoras utilizó –como hemos visto- el término *armonía* (ἁρμονία), que significa *unión*, *ajuste*, *ensamblaje*, tanto en un contexto físico, como matemático o musical[334]. Homero usó esta palabra para referirse a lo que une las diferentes partes de un todo, incluso si se trata de la clavija que permite el acoplamiento de varias cosas entre sí[335]: esto presupone una relación esencial previa entre las partes (una cierta *medida* o *proporción*) que permita su ajuste, puesto que cada una tiene que mantener sus límites, respetando los de las demás, para que podamos decir de un todo que es *armónico*. El estudio del concepto de *armonía*, por tanto, remite a otras nociones parejas como *orden*, *mediación*, *proporción* o *analogía*, todas ellas vinculadas con la interpretación filosófica de la naturaleza; pero la que está a la base es la idea de *orden*, de hecho, cuando los pitagóricos buscaban la clave de la estructura

[334] Cfr. Chantraine, Pierre: "Ἁρμονία", en: op. cit., p. 111.

[335] Homero: *Odisea*, ed. cit., V, 248.

lógica y ontológica del mundo, lo primero que atisbaron fue un *orden* matemáticamente tejido; de esto tomó buena nota Galileo, padre de la física moderna[336], pero sin olvidar que no estamos ante un descubrimiento exclusivo del espíritu griego, sino que otras muchas culturas como la hindú, la sumeria, la egipcia, la babilonia o la maya, basaron su idea del mundo en un orden sostenido por los números; todas ellas buscaron, además, las secretas correspondencias entre el orden cósmico y el orden de la vida humana, es decir, trataron de encontrar una relación de proporción entre ambos[337]. Posiblemente, estos significados del término fueron conocidos por Heráclito, cuya familiaridad con la filosofía pitagórica parece segura, si bien debemos tener presente de qué tipo de *unión* (κρᾶσις) estamos hablando en cada caso. Independientemente de la traducción literal del término, acaso más cercana a Pitágoras que a Heráclito, resulta evidente que la *unión* es entendida por el primero como *equilibrio* y *ajuste*, mientras que para el segundo se manifiesta como *equipotencia* y *tensión*. Dicho de otro modo, para uno la

[336] Semejante presupuesto queda plasmado en la conocida asimilación galileana de la naturaleza con "un libro escrito en caracteres matemáticos". La metáfora del libro implica, por lo pronto, una cierta continuidad de elementos, además de la necesidad de conocer el idioma en el que está escrito, el de las matemáticas, para poder comprenderlo. Cfr. Galilei, Galileo: *El ensayador*, I, 6, Buenos Aires, Aguilar, 1981, pp. 62-63 (trad. cast. José M. Revuelta).

[337] Ciertamente, los órdenes matemáticos postulados por estas culturas no son iguales, aunque compartan un propósito común y todos ellos tengan relación con la astronomía y un cierto sentido místico. En Babilonia, por ejemplo, se utilizaba un sistema sexagesimal, mientras que en Egipto se utilizaba uno decimal. Pero hasta los griegos no se dio una investigación sistemática y racional de la naturaleza, derivada del surgimiento de una nueva clase de ciudadanos libres que, alejados de los mitos y la religión tradicional, se dedicaron a la vida teorética. Cfr. González Ochoa, César: *La música del universo*, ed. cit., p. 7.

armonía neutraliza los contrarios, para el otro lo real radica en la contraposición misma, pues en el momento en que desapareciera la disputa, desaparecería también el cosmos.

Como dijo Aristóteles, Pitágoras afirmaba que el estado mejor era aquel en el que las cualidades contrarias se habían mezclado por una ley de proporción, haciendo desaparecer la tensión y originando así la salud en el cuerpo, la justicia en la *pólis* y el orden en el cosmos. Aquí estriba la diferencia insalvable entre Pitágoras y Heráclito, en el *dualismo ontológico* del primero, que conduce –en este punto Nietzsche está muy atinado[338]- a un dualismo moral, desde el momento en que se llaman buenos a unos elementos (por delimitar el caos), y malos a sus contrarios[339].

Esta es la lista que nos facilitó Aristóteles:

«Límite - Ilimitado
Impar - Par
Unidad - Pluralidad
Derecho - Izquierdo

---

[338] Según Nietzsche, la trabazón del dualismo moral con el ontológico, que le sirve de base, ha sido la tónica en Occidente, puesto que al mundo verdadero le corresponden unos valores propios, opuestos a los del aparente: "para surgir, la moral […] necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo". Nietzsche, Friedrich: *La genealogia de la moral*, Madrid, Alianza, 1999, p. 43 (trad. cast. Andrés Sánchez).

[339] "El pitagorismo, de manera distinta a los filósofos jonios, está enraizado en los valores; la unidad, el límite, etc., aparecen situados en el mismo lado que el bien, porque son buenos, mientras que la pluralidad y lo ilimitado son malos". Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., p. 237. Esto lo confirma y suscribe Aristóteles: "Como los pitagóricos supusieron, el mal es una forma de lo ilimitado, y el bien de lo limitado". Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 2002, II, 6, 1106b 29 (trad. cast. Julio Pallí).

Masculino - Femenino

Reposo - Movimiento

Recto - Curvo

Luz - Oscuridad

Bueno - Malo

Cuadrado - Oblongo.»[340]

Para Heráclito, como veremos, la realidad expresa una esencial interconexión o *sinapsis* (σύναψις): esto implica que, por un lado, no hay primacía ontológica de unos contrarios sobre otros, y, por otro, que tampoco hay primacía moral. Del mismo modo, no se establece ningún tipo de relación jerárquica ni mezcla entre ellos. Ambos son necesarios, antagonistas al tiempo que complementarios. Entre ellos no hay más reconciliación posible que la eterna tensión. Heráclito no entiende la presencia en el cosmos de lo uno sin relación a lo múltiple, y al revés. La propia divinidad, como veremos, es concebida como la unidad de todas las oposiciones, que sólo para el hombre son susceptibles de ser desligadas (cfr. 22 B 67 DK; B 102). Por eso no es posible atisbar una preemitencia de la luz sobre la oscuridad, sino una tensa alternancia o una suerte de *claroscuro*, si se nos permite el término, y lo mismo con el resto de pares a los que hace mención Pitágoras.

---

[340] Aristóteles: *Metafisica*, ed. cit., A 5, 986a 22ss. Sin duda, la comprensión de la realidad atendiendo a parejas de contrarios no es nueva, si bien la lista Pitagórica difiere de otras semejantes porque sus oposiciones no proceden sólo de los fenómenos cotidianos, sino que entrelazan estas parejas con otras netamente abstractas, de las que probablemente proceden y son expresión, pues no hay que olvidar que para los pitagóricos las cosas y sus cualidades son –en sentido literal- números. Cfr. Lloyd, G. E. R.: *Polarity and Analogy*, Cambridge, University Press, 1971, pp. 94-96 (trad. cast. Mª J. Maidagán, Madrid, Taurus, 1987).

1.3. Los astros y el conocimiento del cosmos.

Sin duda, la observación de los astros ha sido uno de los principales estímulos intelectuales en todos los tiempos y culturas. El cielo nocturno cautiva la mente y suscita de inmediato cuestiones sobre el universo, su origen y su funcionamiento, cuestiones que no permanecieron en modo alguno ajenas para los primeros pensadores:

> «Común a todos es esta incomprensible consagración al conocimiento del cosmos, a la *meteorología*, como se decía todavía entonces en un sentido más amplio y más profundo, es decir, a la ciencia de las cosas de lo alto.»[341]

Como señala Zubiri, el contenido primario de todas estas sabidurías es lo que hoy llamaríamos astronomía y meteorología. La inmensidad de la naturaleza, justamente, se hace presente de un modo especial en los fenómenos atmosféricos y astronómicos, que desencadenan los supremos poderes que se ciernen sobre todas las cosas particulares del universo. Por otra parte, la *teoría* ha consistido primariamente en *mirar al cielo y a las estrellas*, desde Tales hasta Anaxágoras. Sin duda, la contemplación de la bóveda celeste llevó a la primera intuición *abstracta* de la regularidad y carácter cíclico de los grandes movimientos de la naturaleza, que ya fue constatada de un modo *empírico* con el paso de los días, los meses, las estaciones, etc., lo que tenía una aplicación directa para la agricultura, entre otras cosas. Finalmente, la vida y la muerte de los seres vivientes nos remiten al propio mecanismo de la naturaleza. Ésta se muestra –en estos tres órdenes- a quien posea la fuerza para descorrer el velo que la oculta (el propio Heráclito dijo

[341] Jaeger, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, ed. cit., 153.

que *ama esconderse*). Esta es la verdad que busca este tipo de sabiduría[342]. Para los presocráticos, el orden del mundo y el orden del hombre siempre han aparecido íntimamente relacionados. La astronomía ha planteado las bases para *comunicar* el autoconocimiento con el conocimiento del mundo físico. Esto significa que la organización del mundo físico está inscrita en nuestra propia organización viviente: el mundo *está* en nosotros al tiempo que nosotros *estamos* en el mundo. Así, el ritmo cósmico de la rotación de la Tierra sobre sí misma, que hace alternar el día y la noche, se encuentra en nuestro interior, en forma de «reloj biológico»[343].

Como es sabido, el acercamiento inicial del hombre al estudio y contemplación de los astros tuvo, por un lado, un carácter esencialmente práctico y económico desde tiempos inmemoriales: conocer la situación de las

[342] La insólita regularidad celeste ha sido una de las cuestiones que más han interesado a los filósofos de todos los tiempos. La naturaleza sigue unas pautas biológicas que están también en nuestro interior, en cuanto seres naturales, por lo que es preciso ajustarnos a su ritmo para conducirnos mejor y conocer sus leyes para comprendernos mejor, puesto que el parentesco entre el λόγος cósmico y el λόγος humano es manifiesto. Por otro lado, sintonizar con un orden en el que aparentemente no tiene cabida el azar, parece ser el único modo de atemperar el elemento aleatorio que constituye a todo ser humano, así como el miedo que produce lo desconocido que nos rodea. Cfr. Zubiri, Xavier: "Sócrates y la sabiduría griega", ed. cit., p. 169. A este respecto, cfr. Aristóteles: *Meteorológicos*, ed. cit., 982b 15.

[343] El ritmo cósmico externo de las estaciones es un ritmo que se encuentra en el interior de los seres vivos (algunas plantas comienzan a secretar su sabia a partir del incremento de la duración del día, o a partir de la intensificación de la luz, y para la mayor parte de los animales la primavera desencadena el apareamiento) y nosotros mismos hemos integrado en el interior de nuestras sociedades la organización del tiempo solar o lunar que es el de nuestro calendario y el de nuestras fiestas. Por tanto, debemos abandonar la visión «insular» del hombre e insertarlo en la naturaleza, de donde procede. Cfr. Morin, Edgar: "El pensamiento ecologizado", ed. cit., pp. 2-3.

estrellas permitió el desarrollo de la navegación y la expansión del comercio marítimo, no sólo porque el cielo estrellado se convertía en un mapa a escala cósmica, sino además porque se trataba de un mapa común e indeleble; del mismo modo, la agricultura, la caza, el calendario religioso, etc. estaban igualmente relacionados con (regidos por) los ciclos cósmicos. Pero, por otro lado, todo este entramado de ciclos perpetuamente recurrentes despertó en el hombre antiguo la conciencia del enorme contraste existente entre la constancia del cosmos y las fluctuaciones de la vida humana. Frente a la precisión y repetición sin fin de los ciclos, se presenta la vida del hombre como un evento único, azaroso e irrepetible[344]. No resulta extraño, por tanto, que el pensamiento arcaico (oriental y occidental) coincida en esta peculiar aspiración a encontrar el modo de ajustar el obrar humano a la norma divina que prevalece en el cosmos, entendida como modelo a seguir y como *phármakon* para neutralizar el desconcierto, la extrañeza y la duda.

Ciertamente, Heráclito no se dedicó minuciosamente a la astronomía (la mayoría de los fragmentos que se ocupan de este tema son considerados apócrifos por los doxógrafos, con la excepción de los que mencionan al Sol –por otra parte, algunos de los más interesantes-)[345]; no obstante, tomamos en este apartado el modelo astronómico como ejemplo que permite comprender mejor la íntima pero extraña relación que se establece entre los conceptos de orden y desorden dentro de su pensamiento:

---

[344] Cfr. Sambursky, Samuel: op. cit., pp. 74-75.

[345] Macrobio aporta un bello pero dudoso testimonio a este respecto: “El físico Heráclito cree que el alma es una chispa de la esencia astral (*Anima scintilla stellaris essentiae*)” (22 A 15 DK). Respetando los criterios de los filólogos para determinar la autenticidad de un fragmento, pensamos que esta afirmación: que el alma está emparentada con la esencia cósmica, con el fuego, aun a riesgo de estar contaminada por elementos estoicos, no incurre en un gran desacuerdo con el conjunto de la filosofía heraclítea.

a) En un primer momento, el orden cósmico nos asombra por su aparente desorden, por su caprichosa distribución: un espectáculo bello e inconmensurable de puntos de luz esparcidos al azar (cfr. 22 B 124 DK).

b) En un segundo momento, lo que parecía pleno desorden adopta ahora el aspecto de un orden misteriosamente firme e inalterable: cada noche el mismo cielo, cada estrella en su lugar, cada planeta, *errante* (pues eso es lo que significa, como es sabido, el término griego πλανητής[346]), realizando su ciclo nueva y perpetuamente.

c) Pero se produce un tercer momento, marcado por la reaparición del desorden en el orden. Se trata de la maravilla de la organización, de un cosmos que se ordena al mismo tiempo que se desintegra, de una armonía que nace de tensiones contrapuestas, y que nos obliga a concebir *dialógicamente* dos nociones aparentemente irreconciliables como las de orden y desorden.

Lo que verdaderamente asombra cuando se observan los miles de millones de estrellas que pueblan el cosmos es que no son el producto de ninguna organización exterior a sí mismas, sino que mediante sus auto-inter-retro-acciones son capaces de generarse y regenerarse medida e incesantemente, como sucede con el cosmos de Heráclito (cfr. 22 B 30 DK). Estos tres momentos resumen de un modo sintético la esencia de la concepción heraclítea de la naturaleza (y su relación con el pensamiento natural actual), es decir, el juego cosmogenésico del desorden, el orden, las interacciones y

[346] Cfr. Chantraine, Pierre: "πλανάομαι", en: op. cit., pp. 909-910.

la organización, que nos permite explorar, con herramientas conceptuales contemporáneas, una idea de *phýsis* que ya fue proyectada por los presocráticos, que encierra en su interior un principio inmanente para su transformación, que se nutre de la inestabilidad, el desorden y la tensión para su constante reorganización[347]. Hoy sabemos que las estrellas son formidables máquinas de relojería al tiempo que sistemas turbulentos e inestables: son fuego ardiendo en una autoconsumición perpetua, se crean o se autoorganizan a la temperatura de su propia destrucción, y viven en la catástrofe continua. El desorden que se gesta en las estrellas produce interacciones, que, a su vez, permiten los encuentros que se traducen en organización: los átomos. La relación orden/desorden/interacciones/organización está presente en todos los fenómenos físicos complejos, donde *orden* y *desorden* se necesitan y co-producen mutuamente: mantienen una relación *genésica* y solidaria. Y la génesis no ha cesado, pues estamos en un universo que se sigue forjando, en un universo en expansión.

1.4. Una lectura actual de 22 B 124 DK.

§ 1. Nota crítica sobre caos, cosmos y azar en el mundo griego.

A diferencia del cosmos de los milesios, la tensión ambivalente se hace esencial para Heráclito. El fragmento 124, sobre el que volveremos, presenta el cosmos como un montón de basuras esparcidas al acaso. Pero después de reducirlo a desperdicios desordenados, lo recupera como *proce-*

---

[347] Cfr. Morin, Edgar: *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, ed. cit., pp. 75ss. Sobre esto volveremos.

so eterno, sometido a un orden inapelable, que no ha sido creado por dioses ni hombres. Por otra parte, este cosmos de apariencia caótica es *el más bello*: es λόγος y es φύσις[348]. La riqueza de este texto exige, en primer lugar, hacer algunas aclaraciones conceptuales. Normalmente tenemos propensión a identificar el *cosmos* con el orden y la necesidad, y el *caos* con el desorden y el azar, acaso por efecto de la metafísica platónica de la que sin duda somos herederos. Ahora bien, son numerosas las propuestas de la física contemporánea que retornan a los presocráticos para invitarnos a sustituir los pares de opuestos mutuamente excluyentes (caos/cosmos, azar/necesidad, etc.) por la relación *retro-activa* entre dos conceptos complementarios a la vez que antagonistas, pero siempre inseparables: *orden/desorden*, mucho más *intensos* y también más *extensos* que las parejas arriba señaladas, ya que el azar no es más que una cara del desorden, pero no la única, y lo mismo sucede con la relación entre la necesidad y el orden[349]. Y todo ello, en aras de una visión más compleja de lo real, capaz de integrar todos sus ingredientes, no sin dificultad pero al menos sin omisiones:

1. El término *Caos* (del griego χάος[350]: *abismo*) procede del verbo χαίνω: *abrir la boca*, *abrirse la tierra*, *abrirse una herida*. Este concepto adquiere su sentido esencial en un contexto mítico-religioso, donde se entiende como *desorden* originario, en oposición al *orden*. *Caos* define el estado primordial del mundo, anterior a toda organización, que consiste en la absoluta indistinción mate-

[348] Cfr. Pániker, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, ed. cit., p. 90.

[349] Cfr. Monod, Jacques: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Barral, 1963, pp. 125-128 (trad. cast. Francisco Ferrer).

[350] Cfr. Chantraine, Pierre: "χάος", en: op. cit., p. 1246.

rial y que constituye el punto de partida de toda ordenación y distinción posterior, normalmente bajo la forma de pares de opuestos[351]. No cabe duda de que la visión predominante de este término a lo largo de la historia ha sido la platónica: «Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiese en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del caos al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello.»[352] Este texto no sólo moraliza lo real, diciendo que el reposo y el orden son *buenos*, mientras que el cambio y el desorden son *malos*, sino que además apunta a un proceso lineal e irreversible *del desorden al orden*. El *demiurgo* platónico no es propiamente, de todos es sabido, una divinidad que acometa una *creatio ex nihilo*, sino una dios ordenador de la materia, que media entre dos realidades eternas, es decir, un dios-artesano que configura el uni-

[351] Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los pensadores griegos*, ed. cit., p. 19. Sobre el sentido del término en Hesíodo, cfr. Aristóteles: *Física*, ed. cit., IV, 1, 208b 31.

[352] βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ᾽ οὔτ᾽ ἦν οὔτ᾽ ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· Platón: *Timeo (Diálogos vol. VI)*, ed. cit., 30a. Como dijo Aristóteles: "La doctrina de las ideas se les ocurrió porque estaban convencidos de los razonamientos de Heráclito sobre la verdad: que todas las cosas sensibles están en perpetuo fluir y, por tanto, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, tendrá que haber otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles". Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., M, 4, 1078b 12-16.

verso tomando como modelo las *ideas*, por eso el mundo ha de resultar necesariamente *bueno*, *bello* y *verdadero*.

2. El concepto de Orden (del latín *ordo*), recordamos, hace referencia a la relación que se establece entre diversos elementos según un principio de disposición. En el mundo antiguo este concepto (κόσμος[353]) tenía unas connotaciones esencialmente ontológicas: *orden* era lo opuesto a *caos*, es decir, lo sometido a λόγος (norma, medida y razón), y que puede, por ende, ser comprendido por el entendimiento humano. En este sentido, el orden deviene condición de inteligibilidad de lo real, ya que implica las nociones de *regularidad* y *legalidad*. Parece que debemos el primer uso en sentido técnico de este término a Anaximandro, quien concibió el proceso cosmológico como un proceso ordenado y comprensible a partir de *lo indeterminado*, en justa retribución de su injusticia según el mandato del tiempo (cfr. 12 A 9 DK; 12 B 1 DK), aunque él no hable de un mundo sino de *innúmeros mundos* posibles (κόσμους). Heráclito utilizó también este término en sentido técnico en 22 B 30 DK. Pero el auténtico punto de transición entre los pensadores jonios y Platón lo encontramos sin duda, como reconoce Aristóteles, en Anaxágoras, quien afirmó que del caos originario se pasa al cosmos mediante la intervención del *noûs*, independiente de la materia y extraordinariamente sutil. Aristóteles celebró la separación que estableció el pensador de Clazómenas entre la causa eficiente y la causa material, pero se lamentó, como

[353] Cfr. Guthrie, William K.C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., pp. 114-115.

habían hecho Sócrates y Platón, del exiguo papel que otorgaba Anaxágoras al *noûs* dentro de su cosmología, ya que su participación se reducía a la *puesta en marcha* del cosmos, cosmos que una vez en movimiento se podía explicar por sí mismo debido a sus constancias y regularidades. De esta manera, el teleologismo inicial desembocó en un mecanicismo final, que alejaba su posición de la aristotélica al mismo tiempo que acercaba el *noûs* al *ápeiron* de Anaximandro y al *lógos* de Heráclito, con la salvedad de que para éstos no hay sujeto mediador, sino que el movimiento es estructural, interno, y surge de la propia oposición[354].

3. El término Azar (del árabe *az-zahr*: "juego de dados"), por su parte, fue entendido generalmente por los griegos como sinónimo de *casualidad* (αυτόματον), es decir, interferencia de series causales independientes, pero también como *suerte* (τύχη) al relacionarlo con un evento bueno o malo para el ser humano, que tantas veces aparece en la obra de los poetas trágicos[355]. Propiamente llamamos azar a la incertidumbre (cuando nos situamos en un contexto epistemológico) o a la indeterminación (cuando nos situamos en un contexto ontológico). Esto puede deberse principalmente a dos motivos: incertidumbre e indeterminación provocadas por un desconocimiento de la causa de un suceso, o bien, porque sospechemos que dicho suceso carece de causa aparente. La respuesta de la ciencia occidental a este fenómeno fue la proclamación de un determinismo universal donde no había lugar para

[354] Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A 3, 984b 11s.

[355] Cfr. Aristóteles: *Física*, ed. cit., II, 6, 197b-198a.

el azar. No obstante, encontramos ya en la antigüedad una teoría que articula el azar y la necesidad de un modo admirable, con una pretensión no menos admirable: dar cabida a la libertad humana. Nos referimos a Epicuro y a su inclusión del concepto de *parénklisis* o posibilidad de una declinación o desvío (κλίσις) en la caída de los átomos (no debido a ninguna causa) dentro del universo mecanicista de Leucipo y Demócrito[356].

Evidentemente, la ciencia y la filosofía no han permanecido extrañas a la infinita complejidad de lo real, pero su voluntad ha sido «dominadora»

---

[356] Justamente, nos movemos dentro de la interpretación de Epicuro que hace Lucrecio. Cfr. Lucrecio: "Declinación de los átomos"; "El libre albedrío", en: *De la naturaleza*, II, 216-285, Barcelona, Bosch, 1993, pp. 173-177 (trad. cast. Eduardo V. Fiol). Cuando Heráclito dice que el cosmos son desperdicios sembrados al azar, que configuran no obstante el más bello orden, no se está refiriendo a un azar real, como el que postulan los atomistas, sino aparente. El sabio comprende que existe un orden invisible que ajusta la naturaleza en su conjunto, a pesar de las apariencias. Posiblemente tome la imagen del cielo estrellado, como hemos señalado, que, si se observa una primera vez, parece estar esparcido al acaso, pero, en una segunda observación, se advierten múltiples constantes y regularidades. Si su azar corresponde con uno de los tipos propuestos por Aristóteles, que no parece el caso, está claro que ha de ser con la «casualidad», puesto que la «suerte» se refiere exclusivamente al ser humano. De este modo, si no se observa la naturaleza desde un punto de vista global, atando los cabos de todas las conexiones posibles, a simple vista puede parecer caótica o azarosa, pero esto sólo es –para Heráclito- un rasgo fenoménico de un entramado más profundo. El propio Aristóteles dice: "incluso aunque se concediese que la casualidad es la causa del cielo, sería necesario que la inteligencia y la naturaleza fuesen antes causas no sólo de muchas otras cosas, sino también de este universo", lo que concuerda con la preeminencia que Heráclito concede al λόγος sobre el orden y el desorden, y el resto de pares contrarios. Cfr. Aristóteles, *Física*, ed. cit., II, 6, 198a 12-14.

y «policial»: dominadora del caos, el desorden y el azar; policial, si se nos permite la metáfora, porque se han convertido en *funcionarias* de la ley y el orden, ocupándose de silenciar todo aquello que no podía ser aprehendido por esa ley o ese orden. Como señaló Nietzsche, y después Rosset, la historia de la filosofía occidental comienza con un *acta de duelo*: la desaparición de las nociones de azar, desorden y caos[357].

El primer testimonio de ello es este texto de Anaxágoras:

> «Todas las cosas estaban juntas; luego sobrevino la mente (νοῦς) y las ordenó» (59 A 42 DK).

Desde entonces, todo saber que se llame y pretenda ser llamado filosófico deberá colaborar en la ingente tarea de constatar el orden subyacente al aparente desorden de lo real, así como en la extinción del fuego de la incertidumbre y el azar de las entrañas mismas del pensamiento humano. Dicho de otro modo, la filosofía occidental siempre ha precisado la utilización de tratamientos inmunológicos, más o menos conscientes, contra la incertidumbre (que usualmente concluyen con el recurso a otro mundo –el *mundo verdadero*, distinto del aparente o fenoménico). El *principio de no-incertidumbre*, por contraposición al célebre principio enunciado por Heisenberg, o paradigma del orden, en suma, ha regido no sólo la filosofía occidental sino también su ciencia. Pero si el orden opera como *principio* en este paradigma, esto quiere decir que nos encontramos ante un concepto indemostrable, a partir del cual podemos demostrarlo todo. Desde la época arcaica,

[357] Cfr. Nietzsche, Friedrich: *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., §12, p. 113. Cfr. Rosset, Clément: *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Barral, Barcelona, 1976, p. 9 (trad. cast. Francisco Monge).

tanto la ciudad (πόλις) como el universo (κόσμος), posiblemente por analogía, se caracterizaron por conceder la primacía al orden frente al desorden. Orden y caos, por definición, se excluían mutuamente, azar y necesidad también, y muy pocos planteamientos desde Platón hasta principios del siglo XX han podido ponerlos en comunicación, es decir, sustituir el *monólogo* del orden por el *diálogo* orden/desorden.

Como es sabido, Platón auspició en la *República* el predominio de la metáfora de la luz en la filosofía occidental, frente a la oscuridad asociada con el desorden, lo irracional y lo inconsciente[358]. Ciertamente, no pensaba que el orden pudiera surgir del desorden sin la intervención exterior de un *demiurgo*, que trasladase los modelos y las formas a la materia. Ahora bien, si el orden es *previo* al desorden, estamos postulando que es anterior a la propia *phýsis*, pues deriva, como hemos visto, directamente de las *ideas* (*eternas* y *preexistentes*, que configuran la verdadera realidad), en el mismo sentido en que Newton definirá las leyes universales de la física (*eternas* y *preexistentes* por la voluntad divina). Esto no sólo impide relacionar *caos* y *cosmos*, como hace Heráclito (aunque justamente no aparezca tematizado como tal en sus sentencias conservadas), sino que además abre un *abismo* insalvable (χωρισμός) entre el mundo aparente y el mundo verdadero, entre el mundo ilusorio y el mundo real. Otra consecuencia de este planteamiento es la eliminación del carácter dinámico de la naturaleza, que

---

358 Cfr. Platón: *República (Diálogos vol. IV)*, ed. cit., VI, 509 d-e. En esta misma línea encontramos pasajes en otros diálogos, v. gr., cfr. Platón: *Filebo (Diálogos vol. VI)*, ed. cit., 28d-e (trad. cast. Mª Ángeles Durán). Cfr. Platón: *Las leyes VIII-XII (Diálogos vol. IX)*, Madrid, Gredos, 1999, X, 889 a-c (trad. cast. Francisco Lisi). Este detalle no escapó a la crítica nietzscheana de la cultura occidental, por eso en *Ecce Homo* se denuncia la "sobreabundancia de luz" de las filosofías de corte platónico, que ignoran los aspectos oscuros e irracionales de lo real. Cfr. Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*, ed. cit., p. 114.

es a la par generativo y regenerativo, *poético* y *auto-poético*, en sentido etimológico, pues la naturaleza es, por definición, aquello que produciendo *se produce y se re-produce*, como asumieron serena y trágicamente la gran mayoría de los presocráticos[359].

§ 2. Sobre la inseparabilidad orden/desorden.

Tras haber despertado de su largo sueño unificador, como hemos visto, la ciencia ha llegado a ser más permeable a otros ámbitos del saber, abandonando su tradicional óptica unidimensional por otra esencialmente abierta y multidimensional, para reconocer, como preludió Heráclito, que pensar no es servir al orden ni al desorden, sino servirse del orden y del desorden; que pensar no es apartar lo irracional y lo inconcebible, sino trabajar a pesar, con y contra lo irracional y lo inconcebible. Edgar Morin lo ha expresado contundentemente: orden y desorden separados, son *metafísicos*, absolutos, excluyentes, pero unidos son *físicos*, relativos, respectivos, en una firme invitación a resituar dentro del espacio filosófico estos dos conceptos que, como ya intuyeron los presocráticos, son inseparables si se quiere pensar en profundidad la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo visible y lo invisible, entre la vida y la muerte[360].

El paradigma *orden-desorden* es el más nuevo, afirma G. Balandier, si atendemos a sus representantes en las ciencias actuales, pero también es el más antiguo, si atendemos a sus representantes en la aurora de la filoso-

---

[359] Cfr. Escohotado, Antonio: *De phýsis a pólis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales hasta Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 25.

[360] Cfr. Morin, Edgar: “Orden, desorden, complejidad”, en: *Ciencia con consciencia*, ed. cit., p. 106.

fía occidental, entre los que se encuentra Heráclito[361]. Para el jonio el desorden es *genésico* allí donde los elementos del cosmos no carecen de una relación inmanente (*armonía*), así la idea de ciclo estacional o cósmico entrelaza las ideas de vida y muerte, de generación y regeneración[362]. Sólo podrá adjetivar al desorden como *destructor*, de un modo *aparente*, quien no contemple el universo desde el punto de vista de la unidad de los opuestos, o quien postule un universo –como Homero- en el que, paradójicamente, desapareciera la contienda, la discordia, la tensión, el movimiento, es decir, en el que los elementos que lo constituyen se disociaran, dejaran de ser respectivos, desligando la multiplicidad-unidad de lo real visible de la unidad-multiplicidad de lo real invisible. Heráclito lo expresa con un texto del que se desprende una potencia irrefutable:

> «El más bello orden-del-mundo (κόσμος), desperdicios sembrados al azar (εἰκῇ).»[363]

Posiblemente se pudiera hacer un comentario –y una enmienda- a la historia de la filosofía occidental partiendo de este fragmento. Lo que se pone en juego no es la cosmogénesis, puesto que el mundo es eterno (*fuego siempre-vivo*), sino la forma correcta de *pensar/decir* el cosmos (que *se enciende* y *apaga* en un ciclo perpetuo). El más bello orden-del-mundo, afir-

---

[361] Cfr. Balandier, Georges: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, p. 42 (trad. cast. Beatriz López).

[362] "Heráclito supo formular mejor que nadie el tema del antagonismo constructor, nombrando las parejas cuya contradicción explica la condición humana y la condición cósmica". Ramnoux, Clémence: op. cit., p. 6.

[363] ὥσπερ σάρμα εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος· ὁ κόσμος (22 B 124 DK).

ma Heráclito, uniendo las ideas de orden y azar, por un lado, y de belleza y desperdicios, por otro, se *enciende/apaga* por medio de encuentros aleatorios y movimientos desordenados, a partir de una lucha entre elementos encontrados. Ahora bien, que los encuentros *parezcan* aleatorios no implica que en el fondo lo sean, puesto que se encuadran dentro de una unidad previa y radical que da unidad al devenir cósmico, de la que son manifestaciones, y que se encarga de imponer *medidas* a todo este proceso, dando lugar a un orden estable, siendo ella misma *inconmensurable*. Dicho de otro modo, el cosmos heraclíteo *nace* o se organiza al tiempo que muere o se desintegra, debido a las inter-retro-acciones entre orden/desorden, esto es, entre todos los contrarios, procuradas por la discordia y la guerra incesante, que se integran en una organización-en-ciclo, con movimiento perpetuo pero acompasado (como el *kykeṓn*). Se trata de un gran *juego* cosmológico, donde orden, desorden y organización se co-producen simultánea y recíprocamente, como veremos, por medio de las interacciones entre los contrarios. Decimos juego, porque hay piezas de juego, tablero de juego, reglas de juego y el azar de las distribuciones y los encuentros (cfr. 22 B 52 DK)[364].

En un contexto heraclíteo no se puede aislar a ninguno de estos cuatro elementos, pues cada uno adquiere su sentido en su relación con los demás. Las interacciones (*conexiones, tensión*) son inconcebibles sin desorden (*pugna enantiológica y dinámica*), pero el orden y la organización (*armonía*, *cosmos*) son inconcebibles sin interacciones. De los cuatro pensados conjuntamente deriva un concepto molecular –acuñado por Morin- que nos permitirá estudiar la filosofía de Heráclito sin suprimir su estructura dinámica, por cuanto expresan –*mutatis mutandis*- las distintas caras del λόγος (*oposición*, *dinamismo*, *conexión* y *armonía*):

---

[364] Sobre esto volveremos.

desorden → interacción → orden → organización[365]
|________________________________|

Esta herramienta conceptual no nos proporcionará la clave del cosmos, pero nos permitirá dialogar y negociar con el misterio del mismo de un modo más abierto y menos dogmático. Dentro del bucle no se da una permutación entre un término simple (orden) y otro término simple (desor-

---

[365] Obviamente, sólo buscamos una analogía (del desorden y la interacción también nace el orden y la organización en Heráclito), pero estos conceptos morinianos pertenecen a un marco estrictamente contemporáneo. Además, en Heráclito no hay novedades cualitativas en el proceso dinámico que permite el paso del desorden al orden, por eso no aludimos a las teorías de H. Atlan o R. Thom, que, desde distintas perspectivas, tienen –como es sabido- cierta afinidad con el planteamiento del jonio (aunque no lo tienen como presupuesto, como en el caso de Morin). La conjunción de las observaciones astronómicas y las teorías microfísicas ha permitido alcanzar una visión coherente de la génesis, organización y devenir de nuestro universo, que se ha formado en el desorden y se ha organizado en una desintegración generalizada. Sin embargo, no es el desorden el que a partir de ahora sucede al orden. Es una *dialógica* compleja (a la vez complementaria, concurrente y antagonista) entre orden/desorden, sin relegar ni reducir uno al otro, en la que interviene, desde la formación de los átomos hasta las galaxias, otro término clave: la organización. Así, el universo no es ya concebible según un único principio de orden: debe ser concebido en y por los constreñimientos, leyes, áleas que determinan las interacciones entre sus elementos, es decir, según un juego recursivo entre orden/desorden/interacciones/organización. El universo no sigue un plan previo. Al contrario, su orden y su organización se construyen a partir de una gran deflagración, en la agitación y la turbulencia, según encuentros aleatorios: unos, colisiones y choques; otros, colusiones y asociaciones (que según la distancia y la naturaleza de las entidades que se encuentran, obedecerán a leyes gravitacionales, electromagnéticas, nucleares débiles o fuertes). Para ampliar la génesis y evolución de este macroconcepto, cfr. Morin, Edgar: *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, ed. cit., pp. 60-103. Cfr. Morin, Edgar: “La relación ántropo-bio-cósmica”, ed. cit., pp. 1-2.

den), entre un término absoluto (orden) y otro término absoluto (desorden), sino que hay que buscar la inteligibilidad en la interacción y no en la exclusión. Para concebir la complejidad de esta relación hay que considerar la complejidad de cada uno de los términos por separado. El universo heraclíteo no está constituido únicamente a pesar del desorden, sino también por y en el desorden. La discordia (desorden, contienda, guerra) está en todas partes en acción, permitiendo encuentros y desencuentros de los que nace la más bella armonía, el más bello cosmos. No se trata de realizar una apología del desorden, sino de constatar que un universo totalmente ordenado, sin liberar las tasas correspondientes de desorden, es tan inconcebible como un universo totalmente desordenado, en el que sería imposible cualquier tipo de permanencia y estabilidad[366].

El desorden, por tanto, no debe ser entendido como una *cosa-en-sí*: no hay *Desorden*, hay muchos desórdenes. Hay desorden en el orden y hay orden en el desorden. El desorden no existe más que en relación y en respectividad. El *Orden*, por su parte, ha dejado de ser Uno, en sentido platónico. En el universo hay orden, pero no un orden previo a la interacción. El orden ha dejado de ser eterno, ha dejado de ser exterior a las cosas, para hacerse contextual, definido por los fenómenos y relaciones a los que define,

---

[366] "Si la posición inicial consiste en decir que el mundo es significación de parte a parte no hay lugar para filosofar, o en todo caso se filosofará de una vez por todas, edificaremos un sistema que traducirá en un lenguaje propio lo que es para nosotros el sentido del mundo. De la misma manera, si el mundo no es más que caos, tampoco hay lugar para filosofar. La posibilidad histórica de la filosofía depende del hecho de que el mundo es y no es pensable a la vez. Y también, por cierto, del hecho de que no hay un Dios que haya revelado la verdad del mundo, sin lo cual, en lugar de filosofía, sólo tendríamos, como mucho, una interpretación de la palabra divina". Castoriadis, Cornelius: op. cit., p. 203.

naturante al mismo tiempo que *naturado*. En este sentido, el λόγος de Heráclito no es un *molde* que se coloca sobre lo real, imponiendo orden, sino una *medida* inmanente a los propios procesos naturales, de modo que el orden se va gestando el en propio devenir cósmico[367].

La enseñanza de Heráclito dice así: es preciso poner el desorden en la noción de orden; es preciso poner el orden en la noción de desorden. Entre ambos, sólo entre ambos, se pone en movimiento una *dialógica* mediada por transformaciones e interacciones que da lugar al cosmos. Para concebir la relación del orden con el desorden, por tanto, es preciso poner en suspenso el paradigma lógico tradicional, donde el orden y el desorden se suprimen mutuamente, como hemos visto.

Conocemos detalladamente lo que separa a estas dos nociones, tratemos de aprender ahora lo que las une: orden y desorden a la vez se llaman, se necesitan, se combaten, se contradicen. Ambos son necesarios para que el cosmos pueda ser *bello*, pues en el momento en que desapareciera uno, desaparecería también el otro, eliminando la tensión.

---

[367] Este fragmento, en suma, puede interpretarse como una crítica frontal al antropocentrismo: se relativizan los contrarios, que son manifestaciones fenoménicas (*quad nos*) de una unidad originaria y radical, entendida como patrón de medida universal. Orden/desorden, y el resto de pares, no son principios originarios, por tanto, sino aspectos diversos de la trama del cosmos, que se hilvanan en el λόγος: se trata del acercamiento humano, por medio de una lógica bipolar, a la complejidad inabarcable del λόγος (cfr. 22 B 45 DK). El antropocentrismo opera, en el mejor caso, con dualidades simples, donde el orden somete al desorden en la relación enantiológica, pero no con oposiciones complejas y amorales, donde ambos elementos se necesitan e intensifican, y no se considera bueno la preemicencia o victoria de uno, puesto que la desaparición de la tensión equivaldría a la desaparición del propio cosmos.

Cap. 7.

«Un pensamiento ecológico.»

1. La búsqueda de la armonía invisible.

1.1. La trabazón estructural de lo natural.

Decimos que el pensamiento de Heráclito es *ecológico*, en el sentido que la ciencia y no la conciencia ecológica ha dado al término, porque, para el pensador jonio, la naturaleza tiene un carácter intrínsecamente relacional, tanto desde el punto de vista de la unidad, como desde el punto de vista de la multiplicidad. Así lo testimonia 22 B 10 DK:

> «Son conexiones (συνάψιες): entero y no-entero, convergente y divergente, consonante y disonante, y de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas.»[368]

---

[368] συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (22 B 10 DK). Nótese, de entrada, que συνάψιες no es el sujeto de lo que sigue, sino una suerte de encabezamiento. Existen varias lecciones del término: συνάψιες (Diels, Walzer, Colli, Conche); συλλάψιες (Snell; Kirk; Kahn; Marcovich; Bollack/Wismann); συνάψειας (Schleiermacher; Lassalle; Zeller; Schuster; Bywater); συνάψειὲς (Mouraviev); συναλλάξιες (García Calvo). Éste postula el término συναλλάξιες (*correlaciones*), del que proceden: συνάψιες (*reuniones*) y συλλάψιες (*composiciones*). Snell entiende de este modo la transición entre ambos términos: συλλάψιες→συνλάψιες→συνάψιες. Nosotros proponemos traducirlo por *conexiones* (Bernabé) para subrayar el carácter relacional de la realidad en cuanto tal, así como el nexo lógico que concierta y posibilita tanto las *reuniones* como las *correlaciones*. Cfr. Snell, Bruno: "Il frammento 10 di Eraclito", en: op. cit., pp. 59-64. Cfr. Mouraviev, Serge: *Heraclitea, II.A.1.: D'Epicharme à Philon d'Alexandrie. Textes et traduction*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1999, pp. 318-328.

En opinión de Kirk, la primera pareja (*entero y no-entero*) no representa una pareja de contrarios en el usual sentido heraclíteo, puesto que suelen estar selladas por la polaridad dentro de un continuo único (como lo caliente y lo frío, invierno y verano, etc.)[369]. Snell opina que se trata de categorías que sólo tienen sentido a partir de Platón y Aristóteles, considerando que οὐχ ὅλα y διᾶιδον, de la tercera pareja, pueden ser considerados incluso como *neologismos* en este contexto[370]. Por su parte, Alberto Bernabé introduce una separación entre la primera pareja (*totalidades y no-totalidades*), que en su opinión hace referencia a las *conexiones*, y el resto de parejas, que entiende como ejemplos de lo anterior[371]. La segunda pareja (*convergente y divergente*) ofrece menos problemas puesto que figura en otros textos (22 B 51 DK; 22 B 72 DK). Lo mismo sucede con *consonante y disonante*, la tercera pareja, que, como las anteriores, no expresa una sucesión sino una simultaneidad, puesto que cada elemento es una unidad pero el conjunto de ambos también lo es. Sin duda, lo más propiamente heraclíteo es la afirmación final: *de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas*, donde el ἐξ no alude a una sucesión de etapas sino a una implicación mutua: lo uno abarca todas las cosas, y en todas las cosas hay que saber ver lo uno. Esta es la frase que acaso mejor se adecue al título o encabezamiento inicial y por eso cierra el ciclo y da consistencia al fragmento entero.

Por lo pronto, este texto quiere decir que Heráclito atisba un cosmos sustantivo, en tanto que *unidad de respectividad* o relación de relaciones entre todos los elementos que lo integran, pero también dinámico, como *multiplicidad de mismidades* en perpetuo aparecer/desaparecer, es decir, no

---

369 Cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, ed. cit., p. 173.

370 Cfr. Snell, Bruno: "Il frammento 10 di Eraclito", ed. cit., pp. 62-63.

371 Cfr. Bernabé, Alberto: *Fragmentos presocráticos*, ed. cit., p. 136.

se trata de un universo de identidades *sustanciales*, sino de ritmos y pautas *sustantivas*, que permiten atisbar la estabilidad en el devenir y la oposición gracias a la comunidad, el gobierno y la permanencia del *tempo* y la proporción[372]. Nos encontramos de nuevo ante el aspecto musical del λόγος. La naturaleza –como una obra musical- integra y armoniza los contrarios por medio del movimiento, y éste no es fortuito, sino rítmico y cadencioso. Igualmente, el sentido de una obra musical no depende del reposo, sino del juego dinámico de tensiones que se establece entre unos sonidos y otros. A diferencia de otras artes, que son *estáticas* y *espaciales*, como la pintura, la escultura o la arquitectura, la música tiene una esencia *temporal*, es una especie de *arquitectura en movimiento* –usando términos de Goethe-, que só-

---

372 Entendemos que la idea de respectividad va más allá de la categoría tradicional de relación, puesto que para la filosofía tradicional la relación es un accidente de la sustancia, pero ninguna sustancia se tiene por relativa, en tanto que no depende de otra cosa para existir. Como es bien sabido, el término *relación* procede etimológicamente de *relatum* (supino del verbo *referre*, "referir"). Se trata pues de la referencia de una cosa a otra. Según el diccionario de la RAE (22ed.): "conexión, correspondencia de algo con otra cosa". Cfr. http:// www.rae.es/ Según Aristóteles, se trata del accidente por el cual una sustancia se refiere a otra (πρός τι). "Se dicen respecto a algo todas aquellas cosas tales que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son *de* otras cosas o *respecto a* otra cosa [...] También la contrariedad se da en lo respecto a algo". Aristóteles: "Categorías", en: *Tratados de Lógica*, ed. cit., 7, 6a 36ss. Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., Δ, 15, 1020b 25ss. En esta misma línea, Santo Tomás la caracterizó como *respectus ad alterum*, delimitando un *esse in* ("hallarse en o inherencia"), y un *esse ad* ("referido a otro o referencia"). A su vez, en el *esse ad* de una relación hay que distinguir: un término inicial (*terminus a quo*), y un término final (*terminus ad quem*). En suma, se supone que, en las cosas, es posible diferenciar lo que son de aquello a que se refieren, o si se quiere, un aspecto constitutivo y un aspecto relativo. Cfr. González Álvarez, Ángel: *Tratado de metafísica*, ed cit., pp. 340-347.

lo se puede vislumbrar unitariamente como *proceso*: por un lado, presenta –como las demás- estructuras estables y bien reconocibles, pero, por otro lado, su ensamblaje no es simultáneo, sino que se alcanza en el decurso de la propia composición. Tomados de un modo aislado, por tanto, algunos sonidos pueden parecen disonantes, pero desde una perspectiva global, todos conciertan dentro de una unidad consonante, subyacente y de carácter dialógico, donde varios motivos chocan y se reconcilian, aparecen y desaparecen, preguntan y responden, a lo largo de la obra[373].

Sin duda la realidad no es para Heráclito un conjunto de entes sustanciales, sino un sistema dinámico de respectividades, un tejido cósmico remitente y reticular de sucesos interdependientes. Lo real, por tanto, se caracteriza por la natural respectividad de todos los entes. Dicho de otro modo, toda realidad es respectiva y relacional en cuanto tal, pero no sólo en sentido físico (relación de unas cosas con otras), sino ante todo metafísico o trascendental (por cuanto se trata de una estructura radical de la propia realidad que no concierne a las cosas reales en cuanto cosas, sino justamente en cuanto reales)[374].

Lo que es desaparece en el no-ser, mientras que lo que no-era aparece por su parte al ser (llega-a-ser), pero la medida que rige este proceso es siempre la misma. Precisamente esta medida es la que permite una conexión entre ser y no-ser, sin olvidar que las cosas no llegan-a-ser nunca des-

---

[373] A este respecto, cfr. Sauvanet, Pierre: *Le rythme grec d'Héraclite à Aristote*, Paris, PUF, 1999, pp. 27-32.

[374] "Todas las cosas reales tienen en cuanto pura y simplemente reales una unidad de respectividad". Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983, p. 19. Cfr. Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, p. 326.Cfr. Zubiri, Xavier: "Respectividad de lo real", en: *Realitas*, III-IV (1979), p. 13; p. 29. Cfr. Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985, p. 6.

de la nada, sino desde un no-ser-indeterminado previo (*el fuego*), y, además, que nos encontramos ante un proceso recursivo, que retro-actúa sobre sí mismo, ya que se trata de un ciclo y no de un proceso lineal.

En la naturaleza, dicho de otro modo, se da una esencial *conexión* entre todos sus componentes, entre todos los contrarios, es decir, una concomitancia entre elementos opuestos pero inseparables, entre elementos que combaten al mismo tiempo que cooperan, que se necesitan y se definen mutuamente, pero que no se pueden confundir o neutralizar, puesto que su *relación* consiste en *oposición*. En este sentido leemos B 51 DK:

> «No entienden cómo lo divergente está de acuerdo (ὁμολογέει) consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira.»[375]

Heráclito utiliza el término *conexiones* para expresar este nexo de tensiones opuestas, para referirse a la extraña relación que permite armonizar los contrarios, en particular, y la unidad-multiplicidad del cosmos, en general. Esta relación se extiende a la totalidad de la naturaleza, como he-

---

[375] οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης (22 B 51 DK). Frente al παλίντροπος de Diels, la lección de Kirk y Marcovich es παλίντονος ("propiedad de lo que tiende en direcciones opuestas"). El arco y la lira (atributos de Ártemis y Apolo) son dos instrumentos similares: ambos tienen una misma apariencia externa y ambos necesitan la tensión para poder llevar a cabo su función específica. Sin embargo, son distantes en cuanto a dicha función: de una parte la muerte, de otra la música. El propio nombre del arco es una armonía de contrarios como señala Heráclito: "Nombre del arco (βιός) vida (βίος), pero su acción, muerte" (βιός: τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος) (22 B 48 DK).

mos dicho, a la totalidad de los contrarios (entre los que no hay por tanto ningún tipo de primacía ontológica ni moral), lo que permite advertir la acentuada dimensión *ecológica* de su pensamiento:

> «Realmente, las cosas serían como los nudos de una red, pero la realidad primaria serían los hilos de esa red y la estructura filamentosa de ella. Que se crucen en forma de nudos constituyendo en cada uno de los nudos ese algo que llamamos una cosa; bien, esto es derivado de la red, pero no es lo primario.»[376]

Lo que quiso Heráclito no fue concebir una unidad que se precipitara sobre los contrarios sometiéndolos, neutralizándolos, reconciliándolos, sino una unidad que viviera y se realizase en el propio conflicto. Se trata, en definitiva, de una unidad que no se puede entender sin la multiplicidad, que no está *por encima* ni *por debajo* de los contrarios, sino *en* los contrarios mismos[377], lo que no hace sino constatar la gran correlación existente entre las categorías de «oposición» y «relación».

Como es sabido, la ecología no se reduce a la ciencia que estudia las relaciones del ser vivo con su entorno. Del mismo modo, tampoco se reduce al compromiso, tan necesario como razonable, de proteger la naturaleza y respetar su diversidad frente a las agresiones humanas. Se trata más bien

---

[376] Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 52. No obstante, en esta red que presenta Zubiri, falta la oposición que la teje, para poder capturar toda la complejidad de la intuición heraclítea. Todo está relacionado pero esto se debe al mismo tiempo a que todo está enfrentado: oposición y relación, por tanto, son las dos caras del λόγος, con las que hila el tapiz del cosmos.

[377] Cfr. Heimsoeth, Heinz: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 26-27 (trad. cast. José Gaos).

de un nuevo paradigma que pretende superar la separación moderna entre el hombre y su medio, a través de la inter-retro-acción de todos los planos de la naturaleza. La ecología como paradigma supone una respuesta novedosa y transdisciplinar al viejo problema griego de lo uno y lo múltiple[378]. Nace así un nuevo modo de pensar que tiene unas raíces muy antiguas, una nueva convivencia o colaboración de diferentes marcos teóricos: una nueva conciencia, una nueva lógica de la complejidad que no sólo no rechaza los antagonismos, sino que se alimenta de ellos y los integra en un dinamismo más profundo, más prolífico y más real[379].

1.2. La estructura dinámica de lo real.

En justa medida, la importancia de un pensador no debería estimarse únicamente por lo que pensó, sino también por lo que dejó sin pensar, sea a

[378] Como es bien sabido, la ecología como disciplina nació en el s. XIX, con el biólogo alemán E. Haeckel. En 1935, el botánico inglés A. Tansley delimitó el objeto de esta ciencia: el *ecosistema*. En los años 70 del s. XX, se sitúa el problema en su dimensión planetaria y se pasa de la *ciencia ecológica* a la *conciencia ecológica*. La noción de ecosistema prescribe que los seres vivos inter-retro-actúan con su entorno. El ecosistema se auto-produce, se auto-regula y se auto-organiza, de tal modo que integra la vida en la muerte y la muerte en la vida, al modo heraclíteo. Así, tenemos necesidad de la dependencia ecológica para poder asegurar nuestra independencia. Más aún, la organización del mundo exterior está inscrita en el interior de nuestra propia organización viviente. Por tanto, el ritmo cósmico que hace alternar el día y la noche, las estaciones, etc. se encuentra, no solamente en el exterior, sino también en nuestro interior. En cierto modo, el mundo está en nosotros al mismo tiempo que nosotros estamos en él. Cfr. Morin, Edgar: "El pensamiento ecologizado", ed. cit., pp. 1-4.

[379] Cfr. Pániker, Salvador: *Ensayos retroprogresivos*, Barcelona, Kairós, 1987, p. 173.

sabiendas o no. Heráclito atisbó que el mundo fenoménico era un entramado dinámico donde se alternan y cohabitan la vida y la muerte, la permanencia y el cambio, la unidad y la multiplicidad. Ahora bien, en lugar de huir del espanto del devenir, asumió que este mundo temporal de «apariencias» o «sombras», por decirlo en términos platónicos, es nuestro mundo. Se necesita en verdad una gran fortaleza para afrontar la condición trágica del hombre: la paradoja existente entre la posibilidad de un conocimiento infinito sobre el cosmos y la imposibilidad de culminarlo para un cognoscente finito.

Desde el inicio de la filosofía los hombres han elaborado grandes artificios conceptuales para resguardarse del miedo a existir, para esquivar la finitud, para buscar la inmortalidad. A través del lenguaje, se han procurado la tranquilidad y la ilusión de contener el cambio, de tener bajo control la propia realidad; realidad que una y otra vez ha desbordado los límites de lo conceptual y lo racional. Buen ejemplo de ello es precisamente el concepto de *devenir*, una provocación ineludible que se le ha planteado al pensamiento desde sus orígenes. Probablemente no sea tanto el tema central de la filosofía heraclítea como su horizonte mismo. En este sentido, Heráclito más que pensar el devenir en cuanto tal, piensa un mundo en devenir, esto es, con él y a pesar de él. El devenir arrastra, dispersa y desconcierta por su carácter evanescente. Estrictamente hablando, el devenir no es *nada*, ya que siempre está en camino de ser algo, pero en el momento mismo en que llega a ser, deja de ser.

El devenir es el incesante paso del no-ser al ser y del ser al no-ser, tomados ambos no como conceptos absolutos sino relativos y relacionales. En este sentido, el problema del devenir no es un problema de ser (ni tampoco de no-ser), sino que afecta primaria y radicalmente a la realidad misma:

«El devenir es anterior justamente a toda articulación de ser y de no-ser porque es algo que incide en la realidad en tanto que realidad[380].

El devenir no es algo colateral a la realidad, sino un componente básico y elemental de la misma. No olvidemos que el alcance de esta afirmación tiene un carácter global para Heráclito, puesto que entiende la realidad como una reunión extática de relaciones respectivas y medidas por el λόγος en un *dar-de-sí* determinado. Es decir, ninguna realidad está aislada del mundo, sino que su autonomía está constitutiva e intrínsecamente referida a su dependencia ecológica respecto de las demás realidades. Pero esta remitencia, a su vez, no es posible sin el devenir, que posibilita la pugna y el intercambio de los contrarios, cuya mutua relación es también intrínseca, ya que no se entienden unos sin otros[381].

Al pensar el devenir se corre un doble riesgo: por un lado, el de analizar de un modo aislado la cosa que deviene, como un *estado* y no como un *proceso*; por otro, el de cosificar el propio proceso como si el devenir fuera algo que le adviene a la cosa en un momento determinado y no un elemento constitutivo de la cosa misma[382]. Heráclito responde a estas dos dificultades de un modo admirable. Constata el devenir, constata la tensión entre los contrarios, pero no entiende el cosmos como una representación absurda o sin sentido. El cosmos heraclíteo resulta inconcebible sin movimiento, pero también sin permanencia, sin consistencia, sin la posibilidad

[380] Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 30.

[381] Cfr. ibid. p. 319. En eso consiste la verdadera sabiduría, como veremos, en conocer la relación por la cuál "todas las cosas son dirigidas por todas" (ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων) (22 B 41 DK).

[382] Cfr. Álvarez Gómez, Mariano: "Cómo pensar el devenir", ed. cit., pp. 89ss.

por tanto de algún tipo de existencia, pues toda existencia presupone la mismidad de aquello que existe, o lo que es lo mismo, su permanencia en y a pesar del cambio:

> «La realidad es estructuralmente dinámica en cuanto ser siempre la misma y nunca lo mismo es un carácter primario de toda realidad sustantiva en cuanto sustantiva.»[383]

Es preciso recordar, una vez más, que Heráclito no es un filósofo del puro devenir, sino ante todo un filósofo de la unidad dinámica[384]. Ciertamente, insitió como pocos en el carácter *estructuralmente dinámico* de la realidad, buscando fórmulas novedosas y radicales para expresar el cambio.

---

[383] Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*, ed. cit., pp. 249-250.

[384] Entendemos que Heráclito no trató de responder a la cuestión de si la esencia del mundo es *ser* o *devenir*, puesto que sólo a partir de Platón tomó forma esta pregunta. Nos separamos por tanto de la interpretación tradicional que reduce la filosofía heraclítea a una tesis fundamental: *todo fluye*, puesto que el λόγος tiene un carácter primario frente al devenir, al tiempo que le impone unas medidas ineludibles. Cfr. Platón: *Crátilo (Diálogos vol. II)*, Madrid, Gredos, 2002, 439b-440d (trad. cast. José L. Calvo). Cfr. Platón: *Teeteto (Diálogos vol. V)*, Madrid, Gredos, 2002, 181c (trad. cast. Álvaro Vallejo). Heráclito dijo en 22 B 12 DK: "A quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima" (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ), subrayando que, a pesar del cambio constante, los ríos son los mismos, es decir, hay algo que permanece. Sin duda, Platón y Aristóteles nos han transmitido un copioso número de textos presocráticos, pero no es menos cierto que a veces los presentan como los actores de una función en la que son ajenos al guión: nótese, por ejemplo, lo que sucede con la obsesiva contraposición entre Heráclito y Parménides, tan repetida en la obra platónica como afortunada en la posteridad. A este respecto, cfr. Apéndice A: "Platón, Aristóteles y los presocráticos", pp. 427-441.

Pero se trata del cambio y el devenir de lo uno, que se despliega una y otra vez como múltiple, aunque permanezca en el fondo de las cosas múltiples como unidad (siendo *la misma* sin ser nunca *lo mismo*). En este sentido se desmiente la tajante contraposición entre Heráclito y Parménides, pero con una salvedad: para el jonio, la oposición surge cuando se trata de lo múltiple y de su relación con lo uno, mientras que el eléata descarta la convivencia entre ambas[385]. Como es sabido, Parménides eliminó lo múltiple por considerarlo lógicamente incongruente con la unidad del ser, y eliminó el devenir por considerarlo una intrusión injustificada del no-ser en el ámbito del ser; pero Heráclito, igual que los milesios, aunque de un modo más profundo, parte de una intuición *viviente* de la unidad, que se manifiesta en lo múltiple sin dejar de ser una. De este modo, cada uno de los seres particulares, debido a la unidad subyacente, no está aislado en su realización a los demás seres particulares: por esa razón la justicia es *discordia* y la armonía es *tensión*. El devenir enantiológico, en suma, mantiene una lógica interna por la que a su vez es mantenido, unas medidas posibilitadas por la armonía invisible que articula y relaciona todos los elementos de la realidad visible:

> «Armonía invisible, más fuerte que la visible.»[386]

Se necesita una profunda intuición para encontrar debajo de la discordia manifiesta una armonía invisible, que introduce la *justicia* en el devenir, pero no en sentido moral sino lógico y ontológico, permitiendo atisbar orden, medida y organización donde no había más que tensión, oposición e interacción. No se olvide que, ciertamente, el incesante movimiento

---

[385] Cfr. Cappelletti, Ángel J.: *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, ed. cit., p. 59.

[386] ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων (22 B 54 DK).

de la naturaleza, su perpetua fluencia, nace de la lucha misma de los contrarios. Esto quiere decir que la imagen que tiene Heráclito de la consistencia del universo no se basa en la homogeneidad, sino en la heterogeneidad de sus elementos constituyentes. Esto es, la aparente estabilidad física es el producto de la persistencia de los contrarios en su condición de tales, sin olvidar que, precisamente por ello, esta armonía es, al tiempo que tensa, móvil, por cuanto los contrarios no pueden permanecer unidos de modo que se neutralicen unos a otros[387]. Por tanto, esta «justicia» debe ser entendida como *justeza*, como *ajustamiento* y no como *ajusticiamiento*. Olof Gigon sostiene que el pensamiento cosmológico de Heráclito esconde un preeminente significado moral, dado que la ley a la que ha de someterse el hombre es al mismo tiempo la ley del cosmos:

> «Heráclito llega al devenir como un moralista.»[388]

No obstante, aunque esto es cierto, puesto que la ley de la naturaleza tiene que servir como modelo para la acción humana, creemos que esta opinión no caracteriza la intuición heraclítea en toda su amplitud: parece más atinada la aportación de Zubiri, quien reconoce que en este contexto no debe traducirse δίκη por *justicia*, porque la justicia evoca una cualidad moral y no se trata de eso; se trata justamente del ajustamiento, de la justeza, que Heráclito conoce por el nombre de *armonía* (ἁρμονίη). Aquí se separa de Anaximandro, quien entendía el surgimiento de los contrarios como una injusticia a expiar. El litigio, para Heráclito, permite el ensamblaje del cos-

---

[387] Cfr. García Junceda, J. A.: "Uno y múltiple: la dialéctica de los contrarios en Heráclito", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº IV (1984), pp. 29-30.

[388] Cfr. Gigon, Olof: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., pp. 221-223.

mos, por eso la justicia radica en la *polémica* y no en la *neutralización*, que supondría el fin del cosmos y de la vida humana[389].

Heráclito, en definitiva, no parte del hombre para llegar a la naturaleza (antropocentrismo), sino de la naturaleza para llegar al hombre, donde la naturaleza tiene un carácter amoral, pues consiste en una contienda perpetua de contrarios en la que todos son necesarios para la marcha del cosmos, en la que ninguno tiene primacía ontológica ni moral sobre los otros, como hemos visto. Dicho de otro modo, el pensador asiste al espectáculo de todo lo que pasa en la naturaleza, pero no sólo como *espectador*, sino como co-productor y co-partícipe de ese gran espectáculo. El pensador, por tanto, debe pensar sin anestesia porque ese mundo dinámico es también su mundo; porque, a menos que sea un dios olímpico, no podrá situarse en un punto de vista global e impasible, en el que no tenga cabida el aciago devenir ni el pasajero decurso de toda existencia finita, aunque de hecho lo intente, dando cabida a todo cuanto su mente le permite vislumbrar.

1.3. El concepto de λόγος y la religación de la naturaleza.

---

[389] Cfr. Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 321. Vlastos confirma que la *justicia* para Heráclito consiste en la unidad de las oposiciones en todos los niveles, desde el ontológico al moral. Prueba de ello es 22 B 102 DK, sobre el que volveremos, que apunta la coincidencia de todos los contrarios en el ámbito de lo divino, siendo los hombres desde la limitación de su entendimiento incapaces de percibir la unidad que subyace a la multiplicidad, los causantes de toda lectura moral sobre lo real, sobre la relación entre los contrarios. Cfr. Vlastos, Gregory: "On Heraclitus", en: Furley, D.J./Allen, R.E. (eds.): op. cit., vol I: "The Beginnings of Philosophy", p. 428. Como ampliación, cfr. Vlastos, Gregory: "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", ibid., pp. 67-73.

La palabra que mejor expresa el aspecto *ecológico* del pensamiento heraclíteo es λόγος, término que preferimos no traducir del griego dada la riqueza semántica del mismo, así como el gran número de contextos distintos en los que se utiliza. Λόγος es *palabra*, todo lo que se dice o deja por escrito, sea verdad o ficción, por lo que de un modo obvio e inmediato nos encontramos con la acepción lingüística del término: el λόγος es la palabra del jonio, que trata de dar cuenta de la *palabra* de la naturaleza; como toda palabra traduce un pensamiento, podemos enlazar esta acepción con otra lógica (*razón*, *argumento*, *causa*, etc.), inherente a la anterior, por cuanto todo pensamiento está lingüísticamente mediado[390]; por otro lado, desde un punto de vista ontológico, representa la φύσις, el entramado mismo de la realidad, cuyas notas esenciales y unitarias aglutina, al tiempo que aparece como principio rector de la misma (*medida*, *relación*, *proporción*, *norma*, *principio*, *fundamento*, *reunión*, etc.); por último, de aquí se desprenden algunas consecuencias éticas, puesto que la *norma* natural es la norma que debe seguir el hombre para conducir rectamente su vida, dado el parentesco que vislumbra Heráclito entre el λόγος de la naturaleza y el λόγος del ser humano; en suma, se trata de un concepto que limita al mismo tiempo que posibilita la comunicación entre la lógica, la física y la metafísica, sin olvi-

---

[390] Como apunta Casadesús, λόγος implica siempre y cualquiera que sea la traducción que se elija la noción de *palabra*; incluso cuando se traduce como *razón* se entiende que ésta se sirve de la aquélla como medio. Cfr. Casadesús, Francesc: "Los orígenes de la crisis de la razón: el paso del logos a la ratio", en: *Taula*, nº 33-34 (2000), p. 131. Señala el autor también que al traducir λόγος con el término latino *ratio* se pasó del ámbito de la palabra y el discurso al del número y el cálculo. Como dijo Nietzsche, esto derivó en lo sucesivo en un intento de reducir los aspectos cualitativos de la realidad a cantidades. Cfr. Ibid., p. 135.

dar el aspecto práctico del λόγος, que prescribe una vida *secundum naturam*, profundizada por buena parte de las escuelas helenísticas[391].

Se trata, por tanto, de una *razón cósmica objetiva*, que alude tanto al contenido del libro como al objeto del que trata: la norma universal que permite armonizar el devenir del cosmos y a la que debe ajustarse la acción humana[392]. Este término viene a corroborar que los filósofos arcaicos aún no disponían de un lenguaje filosófico especializado para expresar sus intuiciones sobre la naturaleza de un modo unívoco, de ahí que tuvieran que recurrir asiduamente a términos del lenguaje cotidiano, así como a imágenes y símbolos que les permitieran dar forma a sus discursos, en una peculiar mezcolanza de poesía y filosofía[393].

El λόγος ha de ser buscado en el mundo físico, como reflejo *visible* de la trama *invisible* que lo sustenta, pero sobre todo *bajo* el mundo, intentando profundizar en el principio divino e inmanente que ajusta el cosmos en su conjunto y unifica todas las oposiciones: si se encuentra, algo que no logran la mayoría de los hombres, se accederá a un mundo *común*, donde lo

---

[391] No entraremos en una discusión filológica exhaustiva sobre los sentidos del término o el uso que del mismo hacen otros autores antiguos; a este respecto, cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., pp. 396-399, que reúne en un buen estudio ambos aspectos; como complemento, desde una perspectiva más filosófica, cfr. Bollack, Jean: "Réflexions sur les interpétations du logos héraclitéen", en: Mattéi, Jean-François (Ed.): *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice (1987)*, Paris, PUF, 1990, pp. 165-185.

[392] Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 177. Se trata de un término que dice que *todo es uno* porque consiste justamente en eso: en la unidad medida y subterránea de la multiplicidad fenoménica y dispersa de lo real. Cfr. Fränkel, Hermann: op. cit., p. 349.

[393] Cfr. Signes Codoñer, Juan: *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, Akal, Madrid, 2004, p. 343.

divergente se vuelve convergente y la discordia hace justicia para el hombre vigilante y despierto. Se trata del sentido y el fundamento del mundo, la norma y regla que todo lo determina y cuya comprensión hace todo comprensible; por eso, al comienzo de su libro, habla de un λόγος o ley cósmica, que coincide con el contenido del mismo, aunque la mayoría lo ignore, incluso después de mostrarle estas razones[394].

Todo esto justifica la afirmación de que el pensamiento heraclíteo no es simplemente lógico sino también eco-lógico, ya que no piensa sustancias aisladas y estáticas (*esse reale*), sino relaciones entre mismidades extáticas, dinámicas a la vez que sustantivas (*realitas in essendo*), es decir, no piensa sujetos sino relaciones estructurales. Esto es posible gracias a una concepción del λόγος como ligamento universal, como luz que hace posible la revelación del ser-en-devenir de la totalidad fragmentaria y fragmentada del mundo[395].

Armonía y *Lógos*, por tanto, son los términos que traducen al lenguaje humano el ritmo y la medida de la naturaleza, el ritmo y la medida del

---

[394] Cfr. Rodríguez Adrados, Francisco: *El sistema de Heráclito: Estudio a partir de léxico*, ed. cit., p. 12. Señala Adrados que al consistir la contextura del mundo en el λόγος y tener lugar el propio devenir de acuerdo con este λόγος, las bases del concepto de ley natural estaban sentadas. Cfr. Ibid., p. 7. Aunque no se puede establecer de un modo tajante si Heráclito concibió tal idea o se trata de un añadido estoico, lo cierto es que identificar el λόγος con el θεῖος νόμος no parece algo del todo ajeno al pensamiento del jonio, como veremos, siempre y cuando no se hable de una divinidad sobrenatural, sino del carácter divino de la propia naturaleza, que armoniza todos los contrarios por medio del λόγος.

[395] Cfr. Axelos, Kostas: *El pensamiento planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Caracas, Monte Ávila, Caracas, 1969, p. 75ss. (trad. cast. Susana Thénon; Sonia Lida).

propio devenir antropocósmico. Lo que es dinámico, afirma Zubiri, es la realidad en cuanto tal, pero cada cosa real organizada y respectiva no carece en absoluto de permanencia. Heráclito no niega tal permanencia. Si se quiere se puede llamar *ser* a esta permanencia, a este *dar-de-sí* extático de una mismidad concreta, pero sabiendo que no se trata de algo eterno, sino de una *fotografía* de lo real en una determinada respectividad, cuya organización es estable y en efecto tiende a combatir el desorden (subordinándolo al orden), pero sin olvidar que este orden no es perpetuo, puesto que el fuego, igual que *se enciende*, *se apaga*. Para Heráclito, el mundo no es una ordenación, llevada a cabo por un agente externo al mismo, sino un sistema intrínsecamente organizado, de tal modo que unos dinamismos se apoyan en otros, sosteniendo así el entramado invisible que (permaneciendo bajo el cambio) dota de estabilidad a la realidad visible.

El devenir, en suma, no debe ser entendido como una actuación *consecutiva* sino *constitutiva*: constitutiva de orden, desorden y organización por medio de las interacciones posibilitadas por la *discordia* (ἔρις). Ciertamente, una vez establecida una determinada organización, una vez articulada *lógicamente*, tenderá a disminuir y a combatir las ocurrencias posibles de desorden, así como a edificar formas estables de orden sobre el fondo *polémico* de la naturaleza. Precisamente, si podemos hablar de naturaleza es porque hay interacción (*relación*) y porque hay organización (*armonía*). La idea central, por ende, no es la de orden, no es la de ser, tampoco la de desorden, ni la de no-ser, sino la de interacción, la de relación. De este modo, la naturaleza organizada, el fuego que se enciende y se apaga según medida, presenta –dicho en términos actuales- un carácter polisistémico: una extraordinaria solidaridad de sistemas (en una relación a la vez de cooperación y de oposición) que necesita del dinamismo para mantener su unidad,

pues la naturaleza, en constante renovación, es la misma, paradójicamente, no siendo nunca la misma[396]. La estructura del universo es, por tanto, constitutiva y no accidentalmente dinámica, en el sentido de que las cosas se mueven porque el universo está en movimiento y no porque sean las relaciones entre éstas las que impriman movimiento de unas a otras[397]. Así lo indica el fragmento 125 DK:

> «[sc. Del mismo modo que la naturaleza] también el [sc. brebaje llamado] *kykeṓn* se descompone si no lo agitan [sc. pautadamente].»[398]

Como indica este fragmento, el cosmos integra orden y desorden (organización y desorganización) a través del movimiento, a través de un ciclo perpetuo. Pero esto no es algo en modo alguno pasajero sino una precisa caracterización del proceder del propio cosmos, puesto que sin movimiento pautado, al igual que el *kykeṓn*, dejaría de ser justamente lo que es[399]. En este sentido, Heráclito vislumbra que el *cosmos* no es otra cosa que *el caos puesto en movimiento*, en un ciclo sin fin. No puede atisbarse por ende un *cosmos inmóvil*, en el que desapareciera toda interacción entre los elementos que lo conforman, en el que no es posible ningún tipo de generación o

[396] Cfr. Roger Ciurana, Emilio: *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997, p. 28.

[397] Cfr. Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 119.

[398] καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται κινούμενος (22 B 125 DK). Los paréntesis son nuestros.

[399] El *kykeṓn* era una bebida compuesta de vino, queso rallado, miel y cebada, que debía ser agitada y estar en movimiento hasta el momento mismo de ser tomada; si no se agita no hay *kykeṓn* puesto que los ingredientes no se disolverán bien en el vino. Del mismo modo, no puede haber reposo ni quietud en la naturaleza, a riesgo de dejar de ser un todo ordenado tal y como se nos presenta. A este respecto, cfr. Crépet, Fabien: "Héraclite et le Cyceon", en: *Klêsis. Revue philosophique*, nº 1-2 (2006), pp. 1-19.

re-generación, porque todo es como es de una vez para siempre y sin alteraciones. Por tanto, lo verdaderamente destructivo para el cosmos (y para la vida), no es el movimiento, que permite la organización, sino el aislamiento, derivado de la ausencia de movimiento, de la ausencia de relación.

Por *sistema* entendemos una unidad-multiplicidad de elementos solidarios que sólo pueden ser definidos los unos con relación a los otros, en función de su lugar en el todo. Ciertamente, se trata de un recurso hermenéutico ajeno al pensamiento de los presocráticos pero en verdad consonante con el mismo. Lo esencial es señalar que Heráclito no adopta un principio sistémico anterior ni exterior a la propia naturaleza, esto es, a las interacciones entre sus elementos. El principio organizador nace de los encuentros aleatorios y de la tensión, pero una vez establecido busca mantener la estabilidad, en detrimento de la dispersión, por medio del λόγος[400].

A este respecto, cabe recordar 22 B 30 DK: este fragmento sostiene, en primer lugar, que no hay más que un mundo, *el mismo para todos*, y, en

[400] La dificultad de un pensamiento complejo es que debe afrontar lo entramado (el juego infinito de inter-retro-acciones), la solidaridad de los fenómenos entre sí, la bruma, la incertidumbre, la contradicción. Según Morin, el pensamiento de Heráclito tiene algo paradójico: las estructuras se mantienen mientras los componentes cambian, de modo que éstos se renuevan mientras el conjunto permanece estable, como sucede con el fuego o con nuestras células. La inteligibilidad de un sistema –usando un concepto contemporáneo- debe encontrarse no solamente en el sistema mismo, sino también en su relación con el medio, que no es de simple dependencia, sino constitutiva del propio sistema. Lo real es una trama, una red, y radica tanto en el vínculo como en la distinción de unos elementos con otros, en un proceso incesante que tiende al tiempo al desorden y a la organización. De modo que la naturaleza es un sistema *vivo* o auto-eco-organizador, una realidad auto-poética, que se genera y se regenera por el mismo movimiento, en un ciclo sin fin, *permaneciendo* en el cambio y *cambiando* en la permanencia. Cfr. Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, ed. cit., p. 44.

segundo lugar, que este mundo no lo hizo *dios ni hombre alguno*, sino que *se hace* constantemente a sí mismo. Hay que notar que el verbo que se utiliza para designar este *hacer* es ἐποίησεν, el mismo que aparece en 22 B 53 DK para indicar que la Guerra es *padre de todas las cosas*, *haciendo* (ἐποίησε) a unas libres y a otras esclavas[401]. Esto indica que el fuego, que se organiza y desorganiza medidamente, es la metáfora de un mundo auto-eco-poético, que se crea y se recrea a sí mismo gracias al carácter cíclico y relacional de la propia realidad, donde la discordia y la medida se combaten y se complementan en una alternancia constante e incesante[402].

---

[401] La importancia que el verbo ποιεῖν tiene en los textos de Heráclito es un buen exponente de su filosofía. Mientras que en Parménides no aparece ni una sola vez, cuya teoría se mueve en el campo del νοεῖν, en Heráclito la acción forma junto con el λόγος la estructura íntima de su pensamiento. Cfr. Lledó Íñigo, Emilio: *El concepto de "poiesis" en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*, Madrid, C.S.I.C., 1961, p. 26.

[402] No parece que Heráclito esté proponiendo una destrucción periódica del cosmos de tinte estoico. Cfr. Marcovich, Miroslav: op. cit., p. 348. En este proceso se alude a una cosmología más que a una cosmogonía. El mundo es eterno, no es el resultado de una transformación primaria, como en el caso de los milesios, y el *fuego* ha de entenderse como cambio constante pero sometido a norma. Cfr. Bernabé, Alberto: "κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. "Modelos del tiempo en las cosmogonías presocráticas", ed. cit, pp. 82-83. La concepción cíclica de la naturaleza, en constante regeneración gracias al devenir, la relación y la oposición, que encontramos en 22 B 125 DK de Heráclito, reaparece en la filosofía contemporánea de la mano de Edgar Morin: "La complejidad surge en el corazón de la φύσις a la vez como relatividad, relacionalidad, unidad, multiplicidad, ambigüedad, incertidumbre, oposición, y en la unión de estas uniones que son complementarias, concurrentes y antagonistas, unas respecto de otras, en un juego cosmológico que se alimenta de las nociones de orden, desorden, interacción y organización, puestas en un movimiento retroactivo y circular". Morin, Edgar: *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, ed. cit., pp. 139-145.

El tejido de la naturaleza, por otro lado, también puede definirse como *uni-multiplicidad* porque desde un punto de vista global es *uno*, pero desde una perspectiva concreta es *múltiple*. Organizar, por tanto, consiste en reunir en una misma relación unidad y multiplicidad, armonía y discordia, permanencia y cambio, generación y regeneración. Precisamente, lo que caracteriza el cosmos heraclíteo –en tanto que unidad compleja- es que no podemos reducir ni *lo uno a lo múltiple* ni *lo múltiple a lo uno*, sino que hay que concebirlos juntos, de modo complementario a la vez que antagonista[403].

---

[403] La dicotomía cerrada orden/desorden no es posible, pues ambos cooperan –siendo enemigos- para organizar el universo. Según la teoría del *Big Bang*, el universo se generó en una singularidad espacio-temporal matemáticamente paradójica e infinitamente densa, es decir, el universo comenzó con una gran deflagración y es desintegrándose como se organiza (siendo una agitación calórica intensa la que permitió el nacimiento de los núcleos de helio e hidrógeno). Debido a la gravedad, y a la temperatura, se concentró la materia de la que aparecieron las estrellas (que se alimentan de su propia combustión); más aún, en su interior se dieron las condiciones para que, desde el desorden, se unieran tres núcleos de helio dando lugar al átomo de carbono, del que procede la vida. Por eso no resulta extraño que Heráclito dijera que el universo se organiza por medio de la agitación sujeta a leyes, como el *kykeȭn*, aunque para ello haya que unir dos nociones que se repelen lógicamente como las de orden/desorden, al tiempo que asumir racionalmente una contradicción fundamental. La complejidad de esta relación estriba en el dato empírico de que ciertos fenómenos desordenados son necesarios para la producción de fenómenos organizados. "Vivir de muerte, morir de vida": esta sentencia resume la actualidad de Heráclito, según Morin, porque la complejidad se encuentra allí donde no podemos remontar una contradicción, donde no es posible una reconciliación, de modo que es preciso vivir en la tensión y hacer de la discordia justicia. Nuestro mundo incluye armonía, pero esa armonía está ligada a la disarmonía: como decía Heráclito, hay armonía en la disarmonía, y viceversa. Cfr. Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, ed. cit., pp. 94-95.

La naturaleza, por tanto, no sólo suma componentes sino que además los integra, pues el todo organizado es *más* y *menos* que la suma de las partes que lo componen, es un diálogo continuo entre δίκη y ὕβρις, si se nos permite la comparación con la Tragedia, entre *mesura* y *desmesura*, cuyo enfrentamiento es una alegoría del cosmos y del propio ser humano, pues ambos encuentran su equilibrio en la tensión. Decimos que el todo es *más* que la suma de las partes porque impone limitaciones a éstas (δίκη/λόγος) para que se pueda hablar de un todo; pero también es *menos* que la suma de las partes porque éstas modifican y desafían al todo con sus continuas disputas (ὕβρις/πόλεμος), intentando quebrantar un orden a la postre inquebrantable, por eso los héroes, aunque decidan ir en contra del destino, acaban siempre ayudando a que se cumpla (pero eso también es necesario para que exista el cosmos, según Heráclito, pues no sabríamos qué es la justicia si no existieran injusticias, ni la salud si no existiera la enfermedad, ya que todos los contrarios son requeridos para mantener la tensión y la armonía). Tanto unas como otras, en suma, se ayudan y se enfrentan de un modo circular, pues son a un tiempo *productos* y *productores* del todo, dando lugar a nuevas formas de orden/desorden, mediante una relación *metalógica* y *metasistémica* que permite a la naturaleza ser *nueva* cada día sin dejar de ser nunca *la misma*, como hemos visto.

Dicho de otro modo, Heráclito intuye que no se puede concebir la organización sin antagonismos, la vida sin la muerte, que el orden no es eterno sino un *momento* pasajero de la propia disputa de los contrarios. Se trata de la antigua idea del «eterno retorno», presente en múltiples culturas, que no es –de entrada- una idea *metafísica* sino *física* y *biológica*, e invita a incluir la vida humana en un gran proceso regenerativo y circular, que la incluye al tiempo que la sobrepasa:

«El camino hacia arriba [sc. organización] y el camino hacia abajo [sc. desorganización] son uno y el mismo.»[404]

Nótese, pues, que la naturaleza se organiza por el mismo movimiento que se desorganiza; que el equilibrio organizacional (*armonía*) es un equilibrio de fuerzas antagónicas (necesita de la unidad para que se dé la multi-

---

[404] ὁδός· ἄνω κάτω μία καὶ ωὑτή (22 B 60 DK). Los paréntesis son de Edgar Morin. Cfr. Morin, Edgar: *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, ed. cit., p. 77. En este sentido, afirma Heráclito en 22 B 60 DK que: "Comunes son el principio y el fin en el contorno de un círculo" (ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας). Y en 22 B 59 DK que: "En el rodillo del cardador, recorrido recto y torcido uno son y el mismo" (γναφείωι ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστί, φησί, καὶ ἡ αὐτή). Para el hombre antiguo ha constituido siempre un profundo misterio la regularidad que revelan algunos fenómenos de la naturaleza, como el día y la noche, las fases de la luna o las estaciones del año, que se suceden siempre sin interrupción. Sin embargo, no se toma este proceso de un modo uniforme, sino que por medio de sucesivas distinciones, recogidas en el calendario, se diferencia un día de otro y un año del siguiente. La mayoría de las culturas antiguas concedieron valor universal a esos periodos que aparecían en el campo de la experiencia. El mito del eterno retorno expresa el renacer constante (*palingenesia*) de la propia naturaleza. En el caso de Heráclito, se habla de dos procesos: el «camino hacia arriba» y el «camino hacia abajo». Según el pensador jonio, el mundo procede de un principio único, el fuego, que ha ido diferenciándose en otros principios que, en sucesivos cambios e intercambios, dan lugar al paso del fuego al agua, la tierra y el aire. Estas fases se expresan al decir que el fuego eterno «se enciende» y «se apaga» según medidas: de una determinada medida el fuego *se apaga* en agua, y de la muerte del agua nacen la tierra y el vapor ardiente, cuyo adjetivo preludia el *encendido* o retorno al fuego (que no desaparece en sus determinaciones sino que «se oculta»), completando el ciclo e iniciando uno nuevo, pues en la naturaleza coinciden principio y fin. Cfr. Cubels, Fernando: "El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega", en: *Anales del Seminario de Valencia*, V-II, nº 10 (1965), pp. 41-43.

plicidad y de la multiplicidad para que se dé la unidad), donde el *principio de relación* nutre y se nutre del *principio de oposición*, ya que lo somete incesantemente a medida, pero nunca es capaz de neutralizarlo ni de hacerlo desaparecer por completo, ya que ambos son *medida* del λόγος.

1.4. El eterno juego del cosmos consigo mismo (22 B 52 DK).

La relación *dialógica*, que hemos visto en apartados anteriores, entre orden, desorden, interacciones y organización se pone en marcha en el gran juego cósmico del tiempo, mezcla de medida y azar. De azar, porque cada movimiento es inédito y resultado de las interacciones producidas por la lucha de los contrarios. De medida, porque el λόγος mantiene la misma proporción en cada uno de los movimientos, de tal modo que lo que aisladamente parece azaroso (un montón de desperdicios sembrados al azar, como dice Heráclito), deviene necesario contemplado desde el punto de vista de la unidad del juego, de la armonía invisible que subyace a su desarrollo y que religa todos los momentos del mismo.

Se trata de una relación entre conocimiento y desconocimiento: sólo los *despiertos* saben que en cada fase del *juego* se reduce inevitablemente el número de movimientos posibles de la naturaleza, de modo que lo que en un primer momento aparecía como un proceso aleatorio, reaparece al final del juego como el resultado de una razón común y omniabarcante (el λόγος), sin olvidar que el final de cada partida no hace sino anunciar el comienzo de la próxima, repleta de posibilidades pero con las mismas reglas. Dicho de otro modo, el jugador sólo conquistará su libertad (la sabiduría) asumiendo que bajo la multiplicidad manifiesta de lo real se esconde una

unidad invisible y relacional, haciendo que sus *decisiones* coincidan con las de la naturaleza del juego, es decir, con las de la propia naturaleza; de modo que el sabio no sólo es el que conoce la naturaleza, sino el que –una vez conocida- actúa según la naturaleza.

Para salir airosos del juego, por tanto, hay que comprender y respetar sus reglas; hay que comprender que el arte regio consiste en gobernar el mundo (tanto interior como exterior) de acuerdo con sus propias leyes; hay que comprender que todas las posibilidades del juego estaban ya contenidas desde un principio en la propia naturaleza, en lo divino, a pesar de que el entendimiento de los *dormidos* no sea capaz de contemplarla desde la perspectiva de la unidad, sino únicamente desde la perspectiva de la multiplicidad. Los *despiertos*, que contemplan la batalla cósmica desde el punto de vista de lo divino, entienden la belleza de este gran espectáculo, puesto que conocen la medida insobornable que lo rige y posibilita, pero *los dormidos*, que sólo tienen acceso a una parte aislada de la batalla cósmica, lo entienden como un espectáculo trágico y aterrador, que nada significa[405].

Así lo expresa Heráclito en uno de sus fragmentos más enigmáticos:

> «El tiempo-de-la-vida (αἰών) es un niño que juega a la *petteia*, de un niño el reino.»[406]

[405] Cfr. Cleve, Felix. M.: *The Giants of Presophistic Greek Philosophy,* vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 101-103. Para este autor, Heráclito es el primero en levantar el telón de este inmenso espectáculo, pleno de *ruido* y *furia*, el primero en concebir el mundo con la metáfora del juego y el teatro (en inglés, como es sabido, *to play* significa tanto "representar una obra de teatro" como "jugar"; lo mismo sucede, v. gr., en alemán con el verbo *spielen*), la metáfora del "Gran teatro del mundo" que tendrá su culminación en Shakespeare y, especialmente, en Calderón de la Barca.

[406] αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη (22 B 52 DK).

En primer lugar, αἰών no debe tomarse en este contexto como «eternidad». Se trata del «tiempo-de-la-vida», de la existencia, de la duración de la vida humana entendida como destino, en cuanto ámbito limitado por la muerte. Por su parte, χρόνος denota la duración del tiempo, el tiempo en su totalidad; sólo a partir de Platón comienza a usarse αἰών en el sentido de *eternidad*, así en *Timeo* (37d) leemos que «el tiempo es la imagen móvil de la eternidad (αἰών)»[407].

En segundo lugar, Πεσσεύων suele traducirse por *damas*, *tres-en-raya*, *dados*, *ajedrez*, etc. Sin embargo no es lo mismo utilizar una u otra acepción: la *petteia* era un juego tradicional griego de lógica, reflexión y estrategia, no de azar como los dados. Se trata de uno de los antecedentes del ajedrez, junto con la *tchaturanga* (juego de azar de origen indio). La *petteia* se juega en un tablero cuadrangular de 64 divisiones (8x8), donde cada jugador dispone de 8 guijarros o peones, unos blancos, otros negros. El objetivo del juego es inmovilizar o capturar las piezas del adversario entre dos de las propias, mediante movimientos relativos en función de los del contrincante. En Egipto se jugaba a un juego similar llamado *Seega* (el pro-

[407] Cfr. Chantraine, Pierre: op. cit., p. 42. Cfr. Couloubaritsis, Lameros: "La notion d' Aion chez Héraclite", en: Boudouris, K. J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 104-113. Sobre el sentido del término en este fragmento, cfr. Fink, Eugen: *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1966, p. 28; cfr. Martínez Marzoa, Felipe: *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval*, Madrid, Istmo, 1984, pp. 31ss. Otros autores arcaicos, como Píndaro, usan el término en ese mismo sentido: "Efímeros somos, ¿qué es uno? ¿qué no es? Sueño de una sombra, el hombre. Mas cuando llega, otorgado por Zeus el esplendor, por encima se sitúan de los hombres un luciente fulgor y una dulce existencia (αἰών)". Píndaro: *Epinicios*, ed. cit., *Pítica*, VIII, 95.

pio Platón nos confirma el origen egipcio de la *petteia*[408]-; otras variantes del juego aparecen en Japón (*Hasami Shogi)* y en Roma (*Latrunculi)*, pero este último cuenta con una ficha más por jugador que actua de comodín. Curiosamente, en Japón solía decirse que el *Hasami Shogi* era «el juego de un niño» (de modo semejante a Heráclito), quizá por el contraste entre la *complejidad* de posibilidades que permite desarrollar el juego y la *simplicidad* de sus reglas (a menos que uno de los jugadores incurra en continuas equivocaciones, resulta muy difícil neutralizar las piezas del adversario, eliminar la tensión entre los contrarios, por lo que las partidas requieren una gran concentración –estar despiertos- y mucho tiempo)[409].

Platón señala en la *República* que la colocación hábil de una sola ficha en este juego puede bloquear por completo el avance del contrario[410], aunque para ello es necesario haberse ejercitado mucho[411]. En el libro VI de esta misma obra compara a los interlocutores de Sócrates con los malos ju-

---

[408] Cfr. Platón: *Fedro (Diálogos vol. III)*, ed.cit., 274d (trad. cast. Emilio Lledó).

[409] Una conocida pintura sobre ánfora (realizada a principios del s. VI a. C.) representa a Ajax con Aquiles disputando una partida de *petteia*, portando ambos sus armas y vestidos con sus armaduras. Existen hasta ocho versiones distintas de esta pintura: en dos de ellas aparecen sólo los dos héroes jugando, en las seis restantes aparece detrás de ellos Atenea. Dada la recurrencia de la imagen, se puede pensar que algún poema épico arcaico pudo haber descrito esta escena, en la que los dos héroes estaban tan entregados a la batalla lógica, que acaso olvidaron acudir a una batalla real de la Guerra de Troya, por lo que Atenea tuvo que presentarse para persuadirlos de abandonar el juego y regresar al combate cuyo tablero son días y noches, como dijo Borges en su célebre poema sobre el ajedrez. Desde el punto de vista de Heráclito, Atenea representaría en esa escena el λόγος del juego y también la sabiduría que conlleva constatar que la lucha es la madre del cosmos y la discordia es justeza.

[410] Cfr. Platón: *República (Diálogos vol. IV)*, ed. cit., I, 333b.

[411] Cfr. Ibid., II, 374d.

gadores de *petteia*, que acaban bloqueados por la pericia de las preguntas de su maestro:

> «Estiman que es por su inexperiencia en interrogar y responder por lo que son desviados un poco por obra del argumento en cada pregunta, y, al acumularse al final de la discusión estos pequeños desvíos, el error llega a ser grande y aparece contradiciendo lo primero que se dijo. Y así como en el juego de fichas (πεττείας) los expertos terminan por bloquear a los inexpertos, que no tienen dónde moverse, así también ellos acaban por quedar bloqueados, sin tener qué decir, por obra de este otro juego de fichas que no se juega con guijarros sino con palabras, aunque la verdad no gane más de ese modo.»[412]

Por tanto, Heráclito afirma que el tiempo es un juego de lógica, de estrategia, de razonamiento, de reflexión, pero jugado por un niño, no por un adulto: en ese caso hay que articular las ideas de medida y azar, puesto que el niño introduce en el juego la inocencia, la espontaneidad, la creatividad, la imprevisibilidad. De lo que no cabe ninguna duda es de que se trata de un juego de guerra, igual que la *tchaturanga* y el ajedrez (en la India representa la lucha de los *devas* contra los *asûras*, en Grecia la de los *dioses* contra los *titanes*, pero en ambos casos el tablero simboliza la existencia concebida como campo de acción de fuerzas divinas y como campo de batalla de fuerzas humanas). Del mismo modo, sabemos con total certeza que las piezas de la *tchaturanga* y del ajedrez corresponden a las distintas facciones del ejército antiguo y que el objetivo de ambos consiste en matar al rey enemigo o en derrotar a su ejército. Por eso creemos, por analogía, que la afirmación *de un niño el reino*, que utiliza Heráclito, hace mención a la

[412] Cfr. Ibid., VI, 487b-c.

frase que se decía al vencer en el juego, es decir, sería algo similar a la fórmula *jaque mate* (del persa *shâh*: “el rey” y el árabe *mât*: “ha muerto”): por tanto, habría que leer: “de un niño (el tiempo) el triunfo en el juego”, “de un niño (el tiempo) el jaque mate”. En este sentido, igual que un niño se entretiene tratando de inmovilizar las fichas de su adversario, y en el propio juego radica su poder y también su alegría, así el tiempo se ocupa de tener en *jaque* al cosmos y al hombre para al final darles *jaque mate*[413].

Una vez aclarados estos dos puntos, debemos reconocer que esta sentencia encierra al menos dos intuiciones fundamentales: por un lado, que la realidad más originaria se entiende y se presenta pre-ontológicamente como *juego*; por otro, que esta realidad se piensa de un modo temporal, no espacial. El juego del mundo acontece en el horizonte del tiempo, donde todas las cosas están *en juego*, donde todas aparecen, desaparecen, se quitan y se ponen, como quita y pone el niño las fichas sobre el tablero. No en vano el tiempo es la condición de posibilidad del devenir, carente de finalidad y repleto de potencialidades, que envuelve los elementos que juegan y son jugados en el mundo[414].

El tiempo es un *niño* porque es siempre joven e inocente, y es además *rey* porque nadie puede vencerlo en este juego, que es su juego. No se trata de que el devenir nos desee el mal. El devenir no puede desearnos el

---

[413] Sobre este juego, como ampliación, cfr. Guéniot, Philippe: “Lectures des présocratiques II. Un jeu chef: la petteia”, en: *Revue de Philosophie Ancienne*, XVIII, 2 (2000), pp. 33-64. Cfr. Burckhardt, Titus: “El simbolismo del ajedrez”, en: *Símbolos*, Palma de Mallorca, ETU, 1992, pp. 14-24.

[414] En este punto seguimos a Gadamer, quien afirma que la naturaleza es un juego siempre renovado, sin objetivo ni intención, donde *todo jugar es ser jugado*, es decir, donde el verdadero sujeto del juego no es el jugador sino el juego mismo. Cfr. Gadamer, H-G.: *Verdad y Método*, ed. cit., pp. 148-150.

bien ni el mal porque, simplemente, no desea nada, ya que no es bueno ni malo. Su ferocidad (desde el punto de vista humano) no es sino la más absoluta indiferencia (desde el punto de vista cósmico). Ni providencia, ni finalidad, ni determinismo; sólo el juego de los contrarios y la medida; sólo un cosmos inconmensurable y la limitación de los mortales.

Creemos, en suma, que Nietzsche está mucho más atinado cuando afirma que Heráclito es *el filósofo de la inocencia del devenir* que cuando afirma que es *el filósofo del puro devenir*, sin dejar lugar a ningún tipo de permanencia. El niño, afirma el filósofo alemán, no es movido por un ánimo *criminal* sino por un ánimo incesante de juego. ¿Dónde se puede encontrar en este mundo –se pregunta Nietzsche- un regenerarse y un perecer semejantes, un construir y un destruir sin justificación moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia? En el juego del artista y en el juego del niño. Sólo el creador, por tanto, puede ser activo a la vez que mesurado:

> «El niño se cansa de su juguete y lo arroja de su lado o de inmediato lo retoma y vuelve a jugar con él [...] pero cuando construye, no lo hace a ciegas, sino que ajusta, adapta y edifica conforme a leyes.»[415]

---

[415] Cfr. Nietzsche, Friedrich: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, ed. cit., p. 68. En este texto Nietzsche reconoce –como Heráclito- la presencia de medidas en el devenir. Ecos de 22 B 52 DK los encontramos también en: Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2002, I, "De las tres transformaciones", pp. 53-55; III, "El convaleciente", p. 305; III, "Antes de la salida del sol", p. 239; III, "Los siete sellos", pp. 320-321; p. 55 (trad. cast. Andrés Sánchez); cfr. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., § 24, p. 188. Pero sin duda llama más la atención un bello pasaje de la *Ilíada* en el que Héctor describe cómo Apolo derribó el muro de los aqueos "con la misma facilidad con que un niño, jugando en la playa, desbarata con los pies y las manos lo que de arena había construido" (ώς ὅτε τις ψάμαθον πάϊς ἄγχι θαλάσσης, ὅς τ᾽ ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέῃσιν ἂψ αὖτις συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύ-

En palabras de Kostas Axelos, como conclusión, el mundo es el horizonte global y abierto de todo lo que, en el devenir del tiempo, pertenece al hombre y se le muestra fragmentariamente[416]; donde el tiempo mismo es el horizonte que mantiene unidos a los contrarios, al hombre y al mundo, marcando el ritmo errante y la medida casi musical del λόγος que dirige y relaciona todo lo que es. Dicho de otro modo, la apertura del mundo se experimentan en una *confusión* o, mejor, *conexión* entre los contrarios, en un planteamiento donde el λόγος de la naturaleza-divina acoge y recoge al λόγος humano, donde el tiempo es el devenir, la constante presencia/ausencia del ser, es decir, donde el ser es devenir y es tiempo. Nos encontramos ante un ser que no deja de cambiar, pero que cambia precisamente porque es. En este sentido, se atisba que nada puede ser sin cambiar ni cambiar sin ser, o lo que es lo mismo: las nociones de ser y devenir, lejos de suprimirse, son solidarias para Heráclito, puesto que nada *es* más que *siendo* (cambiando y permaneciendo)[417]. Como hemos dicho en otro lugar, el devenir no se entiende sin medida ni la medida sin devenir. Por tanto, que todo cambia es una verdad indudable, pero que en todo cambio debe haber algo que permanezca también lo es, y de un modo si cabe más fundamental; en el fondo –no se olvide- el cambio es expresión de la medida misma y sirve para llevarla a cabo, puesto que es un aspecto del λόγος.

ρων). Cfr. Homero: *Ilíada*, ed. cit., XV, 362. Para ampliar la influencia de Heráclito sobre Nietzsche: cfr. Negri, Antimo: "Nietzsche e il fanciullo che giuoca di Eraclito", en: Rossetti, Livio (ed): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, Vol II: "La fortuna di Eraclito nel pensiero moderno", Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 209-265.

[416] Cfr. Axelos, Kostas: *El pensamiento planetario*, ed. cit., p. 30.

[417] Cfr. Comte-Sponville, André: *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el pasado, el presente y el futuro*, Barcelona, Andrés Bello, 2001, p. 158 (trad. cast. Pierre Jacomet).

Cap. 8.

«Sobre lo divino.»

1. Lo divino como resolución de la oposición.

1.1. El problema de lo divino.

El tema que nos ocupa es uno de los que más controversias han suscitado entre los estudiosos del pensador jonio. A nadie se le oculta la gravedad del asunto, puesto que la actitud del hombre ante *lo divino* afecta íntimamente a otras cuestiones elementales como su puesto en el cosmos, el sentido de su vida o la entraña última de la propia naturaleza. Se puede acometer esta cuestión por diversas vías (siendo la teológica la más transitada), pero los filósofos lo han hecho siempre por la más enojosa de todas, ya que está llamada a no tener fin ni a satisfacer a nadie por completo: «en especial a aquéllos que buscan razones anteriores a la intelección y ajenas a ésta, porque suponen, con cierta razón, que por esta vía no van a encontrar todo lo que el hombre busca en Dios.»[418]

Se suele pensar que la cuestión de lo divino se encuentra necesariamente ligada al campo de la fe religiosa, pero esto no es del todo preciso. Una cosa es que la respuesta a tal cuestión se ajuste a las propias creencias, y otra bien distinta es que sea una cuestión de *simple* creencia, sin dejar espacio alguno para la reflexión filosófica, pues, sin ella: «la religión positiva se pierde en una religiosidad vaporosa, tal vez bella, pero que en última instancia carece de sentido y de fundamento.»[419]

Por otro lado, desde el punto de vista estrictamente filosófico, el problema de Dios es una cuestión verdaderamente atemporal. Lo divino no es una realidad *natural*, inmediatamente presente, como las piedras o los árbo-

---

[418] Zubiri, Xavier: “Introducción al problema de Dios”, en: *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 344.

[419] Ibid., p. 345.

les; se trata quizás de la más lejana de todas, pero en modo alguno ajena al hombre o a la propia naturaleza. Esto queda patente en el mundo arcaico, donde afecta a la raíz misma de la vida humana[420].

El hombre pone en juego su inteligencia para conocer lo que las cosas son en verdad, por eso va pasando de unas a otras destapando su fundamento e interna trabazón. La inteligencia, además de encontrarse con ellas, trata de desvelar la razón de las mismas, por tanto no es extraño que, en ese proceso de elucidación, se dirija tarde o temprano hacia lo divino (aunque sin olvidar que el problema de Dios no entró de un modo netamente especulativo en la arquitectura de la filosofía clásica hasta Platón). En definitiva, como se trata de un elemento *más* de lo real, el más eminente de todos, la inteligencia se ve forzada por las cosas mismas a resolver ese misterio o al menos adentrarse en él.

No en vano, se busca en el campo de lo divino la solución remota a una de las cuestiones filosóficas más inmediatas y originarias: la de intentar desvelar la oculta unidad y estabilidad del ser, que se nos muestra múltiple y cambiante en la enmarañada diversidad de la experiencia. Incluso la más ingenua contemplación de la naturaleza no puede pasar por alto la polaridad entre la luz y la oscuridad, el calor y el frío, etc. y, desde ese mismo

---

[420] En este sentido, se puede convenir con Zubiri que: "lo natural es como el ojo de la cerradura de la llave de lo absoluto". Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, p. 177. Como señala Jaeger, la palabra "teología" no tiene sentido filosófico hasta Platón, por tanto, si queremos entender las sentencias de Anaximandro o Heráclito sobre "Dios" o "lo divino", conceptos que en este contexto aún no están claramente delimitados, necesitamos tomar siempre su filosofía como un todo, sin considerar los aspectos teológicos aparte de los físicos u ontológicos. Tomando el mundo natural como punto de partida, los primeros filósofos llegaron a la intuición de lo divino, considerándolo el atributo más elevado que se podía conceder al primer principio o a la propia naturaleza. Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 37.

momento comenzará un escrutinio en busca de la ley oculta que ordena y posibilita tales oposiciones, de modo que guarden una cierta *armonía*, es decir, un cierto ritmo y medida[421]. Y este primer problema de la ontología alcanza toda su enjundia con la vislumbre de los contrarios en la naturaleza y, de un modo especial, en la existencia humana, a tenor de las tensiones internas y conflictos morales que atraviesan la mayoría de nuestras decisiones y empeños:

> «La reflexión sobre los contrarios no llega hasta su plenitud y extrema agudeza hasta el momento en que el problema de la vida se plantea y se une con la visión del mundo.»[422]

En este sentido, junto a las oposiciones del cosmos se revelan las que se dan en el interior del ser humano, haciendo del hombre un *microcosmos*, cuya *razón* –igual que la *razón común* que opera en la naturaleza y de la que participa- busca la unidad última de los opuestos y la conexión de todo cuanto hay, lo que abre el camino a lo divino. Para Heráclito, como hemos visto, no se trata de una unidad que elimine la tensión entre los contrarios, ni tampoco de una unidad que conceda prioridad a unos sobre otros en la

---

[421] Cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, ed. cit., p. 129. Así, por ejemplo, señala Heráclito en 22 B 102 DK, sobre lo que volveremos, que para la divinidad todas las cosas son buenas, bellas y justas, siendo los hombres los que comenzaron a considerar a unas *justas* y a otras *injustas*, sin duda por una falta de perspectiva global sobre la unidad última de todos los contrarios. Nicolás de Cusa fue el primero en estudiar sistemáticamente las ideas especulativas de la *coincidentia oppositorum* en Dios, y del mundo como *explicatio Dei*, que sin duda estaban ya prefiguradas en las intuiciones místicas del maestro Eckhart. Cfr. Álvarez Gómez, Mariano: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 13-42.

[422] Heimsoeth, Heinz: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, ed. cit., p. 26.

relación enantiológica. No obstante, esta idea tan pujante, que ha sido retomada por la física contemporánea de la mano de N. Bohr, no ha tenido mucha fortuna en el posterior desarrollo de la filosofía occidental. Ésta se ha decantado, salvo notables excepciones, por un *dualismo* excluyente (mundo sensible/mundo inteligible, cuerpo/alma, sentidos/razón, etc.), que se nota especialmente en pensadores como Platón, Tomás de Aquino o Descartes, y que favorece el ámbito de lo *inteligible*, *inmutable* y *espiritual* sobre el de lo *sensible*, *cambiante* y *material*. Frente a las dualidades cerradas, Heráclito propuso una unidad ontológica fundamental, en cuyo seno se despliegan –como *momentos* o *aspectos* de esa unidad- las diversas oposiciones que vertebran lo real.

1.2. La imagen completa del mundo: *theologia naturalis*.

Afirma Jaeger, siguiendo la clasificación del enciclopedista romano M. Terencio Varrón (s. II a. C.), que se han dado al menos tres tipos de teología en la Antigüedad: la «mítica», propia de los poetas; la «física», propia de los filósofos presocráticos; y la «política», propia de los sofistas[423]. Debemos situar a Heráclito, por tanto, en la «teología física», que describe la naturaleza de lo divino a partir de sus manifestaciones en la propia naturaleza, apartándose de la variante mítica, especialmente a partir de Jenófanes, iniciador de una corriente ilustrada, como es sabido, que puso en cuestión los pilares básicos de la religión popular[424].

---

[423] Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., pp. 8-10.

[424] Cfr. Jiménez Bariñaga, David: "La teología de Heráclito de Éfeso", en: *Anábasis* 6, 2 (1997), p. 91.

A pesar de esto, y de la crítica de Heráclito a la religión popular, parece que no existe otro modo de comprender este enigmático rasgo de su pensamiento que relacionándolo con la imagen religiosa y filosófica del mundo predominante en su tiempo. Pues, a pesar de las notables diferencias de detalle, puede decirse que los primeros presocráticos compartieron, en líneas generales, una visión común del cosmos. Lo mismo cabe imaginar para un filósofo medieval, pues, por novedoso que fuera su pensamiento, habría dado por sentado un universo ptolomaico –creado por Dios- con la Tierra situada en su centro[425].

Como hemos visto, para los filósofos jonios, lo que contiene la naturaleza está sujeto al cambio y a la disolución, al estar compuesta por elementos contrarios que chocan entre sí y se sustituyen mutuamente en una alternancia sin fin. Existe también lo que rodea este inmenso escenario (τὸ περιέχον), sea de naturaleza *indeterminada* o no, que de algún modo da lugar a la aparición y acoge la desaparición de los contrarios mismos. Este elemento *eterno*, *vivo* y *activo* no sólo iniciaba todo movimiento en el cosmos sino que además lo gobernaba, bien imponiendo *medidas* o bien retribuyendo la *injusticia* que comporta toda separación o individuación[426]. Esta *mezcla* del primer principio con los entes principiados estaba también en la base de la concepción pitagórica del parentesco de toda la naturaleza. En este sentido, podemos decir que, sea lo que sea este principio, coincide en un sentido esencial con «lo divino».

Así lo entiende también Aristóteles:

---

[425] Cfr. Guthrie, W. K. C.: “The Presocratic World-picture”, en: *Harvard Theological Review* (1952), pp. 87-104.

[426] Cfr. Guérin, Pierre: *L’idée de justice dans la conception de l’univers chez les premiers philosophes grecs*, Paris, Alcan, 1934, pp. 88-89.

«Por eso, como decimos, parece que no tiene principio (οὐ ταύτης ἀρχή), sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν) [...] y es lo divino, pues es inmortal e imperecedero (καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον), como afirma Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos (τῶν φυσιολόγων).»[427]

Por tanto, si suponemos que Heráclito no se había alejado demasiado de esta concepción común del mundo y de lo divino, resultará más sencillo comprender su cosmología y el papel que en ella juega el λόγος-divino[428]. Por otro lado, no parece extraño que –en este contexto- el primer principio pueda ser al mismo tiempo inmanente y trascendente: *inmanente*, en cuanto no es una instancia extranatural, y *trascendente*, en cuanto está separado de todo al tiempo que está presente en todo (cfr. 22 B 108 DK). En este mismo sentido pudo decir Esquilo: «Zeus es el Éter, Zeus la Tierra, Zeus el Cielo, Zeus lo es todo y lo que es más alto que esto» (fr. 105 Mette)[429].

Por tanto, cuando Heráclito habló de «Dios» como instancia donde coinciden y se armonizan las oposiciones, parece evidente que estaba pensando en el λόγος, contraponiendo este conocimiento, la «sabiduría», con

---

[427] Aristóteles: *Física*, ed. cit., III, 4, 203b 10-15.

[428] Cfr. Gigon, Olof: *Untersuchungen zu Heraklit*, ed. cit., p. 147. Cfr. Held, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, ed. cit., p. 462.

[429] Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ᾽ οὐρανός, Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤ τι τῶνδ᾽ ὑπέρτερον. Esquilo: "Las Hijas del Sol", fr. 105, en: *Tragedias de Esquilo*, vol. II, Madrid, Hernando, 1966 (trad. cast. Francisco R. Adrados, que sigue la edición de Mette, Hans J.: *Die Fragmente des tragödien des Aischylos*, Berlin, Akademie Verlag, 1959).

el limitado conocimiento que tienen los hombres de esta norma universal que prescribe la unidad última de todos los opuestos, ya que la experiencia inmediata de la naturaleza nos los presenta desligados:

> «Lo que Heráclito quiere decir es, claramente, que, en contra de nuestra propia experiencia, que distingue una cosa de otra, que enfrenta una cosa a otra, debemos ver que lo que pueda presentarse de modos tan diversos, oculta en sí mismo una identidad en la oposición. Heráclito mira a través de la falsa apariencia de las diferencias y las oposiciones y descubre en todas partes lo Uno.»[430]

Esta misma idea de *identidad en la oposición* está presente de algún modo en el panteón griego, compuesto por una gran variedad de dioses, con funciones propias y ámbitos reservados, pero que configuran una sociedad jerarquizada en torno a Zeus, que impone justicia, donde se limitan y complementan unos a otros. Por otro lado, los dioses griegos *están* en el mundo formando parte de él; no lo han creado en un acto que subraye su total trascendencia, sino que han nacido *en* y *con* el mundo, como narra Hesíodo en la *Teogonía*, y, del mismo modo que los hombres, se encuentran sometidos a *medidas* que no pueden transgredir[431]. Así pues, debemos advertir que hay *divinidad* en el mundo como hay *mundanidad* en las divinidades, o lo que es lo mismo, la teología *mítica* griega siempre fue una teo-

---

[430] Gadamer, Hans-Georg: "Estudios heraclíteos", en: *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 48-49 (trad. cast. Antonio Gómez). Cfr. Drozdek, Adam: "Heraclitus' Theology", en: *Classica et Mediaevalia*, nº 52 (2001), p. 51.

[431] Esta idea está presente en 22 B 94 DK: "El sol no rebasará sus medidas. Pues si no, las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él" (Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν).

logía *natural*, por lo que los presocráticos no tuvieron una experiencia alejada o remota de lo divino[432]; la estirpe de los inmortales vio la luz –desde el caos originario- al mismo tiempo que el mundo y los hombres, en un proceso en el que *teogonía* y *cosmogonía* van parejas:

> «La concepción helénica de la naturaleza es de la mayor importancia para la comprensión de la religión y del pensamiento de los griegos. No hay en sus concepciones ninguna contradicción entre la naturaleza y lo divino, contradicción que existe en el monoteísmo judeo-cristiano, sino que la naturaleza misma es divina […] También los dioses son intramundanos […] pese a la superior sabiduría y al superior poder de los dioses, a su inmortalidad y a su eterna juventud, no existe entre ellos y los hombres ningún abismo insuperable […] Lo que une a ambos y les diferencia del animal es el espíritu, el pensamiento y su fuerza, la chispa prometeica por la cual participan los hombres de lo divino. Por ello tampoco conoce el griego más revelación divina que la que encuentra en la naturaleza […] El conocimiento de la naturaleza lleva cada vez más adentro en el conocimiento de lo divino.»[433]

Dicho de otro modo, el hombre griego no diferencia claramente lo natural de lo sobrenatural, en un mundo que «está lleno de dioses», en palabras de Tales de Mileto (cfr. 11 A 22 DK). No es que se trate de una religión de la naturaleza, sino de una religión que atisba la presencia de lo divino en la propia naturaleza, es decir, el componente divino de la misma. Como dice W. Jaeger, ninguno de los primeros filósofos forjó una religión en

---

[432] Vernant, Jean-Pierre: *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 8 (trad. cast. Salvador Mª del Canil).

[433] Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., pp. 21-22. Cfr. Platón: *Protágoras (Diálogos vol. I)*, Madrid, Gredos, 2002, 322a (trad. cast. Carlos Gª. Gual).

sentido estricto, sino que se encontraron con «lo divino» investigando la naturaleza (en el proceso natural); por eso usaron –de un modo novedoso- el término neutro τὸ θεῖον, referido al primer principio, por ser más *amplio* y *abstracto* que «Dios» (ὁ θεός), que también usaron, aunque en un sentido distinto del que lo hace la religión popular[434]. Así lo entiende también López Eire:

> «Los griegos comenzaron a filosofar no por el mero asombro ante la naturaleza, como suele decirse, sino por la admiración ante lo divino de la naturaleza.»[435]

La naturaleza que vislumbraron los presocráticos no es la naturaleza profana o *desencantada* de la ciencia moderna; pero cuando Anaximandro dijo que *lo ilimitado* era *lo divino* dejó claro que acuñaba un término igualmente alejado de la mitología tradicional. El filósofo –frente al poeta- ensaya una mirada inédita sobre las fuerzas divinas que gobiernan el cosmos, haciéndolas asequibles a la razón humana y –en cierto modo- *humanizándolas*; por eso dice Heráclito, como veremos, que aquello que da unidad a la naturaleza *quiere* y *no quiere* verse llamado con el nombre de Zeus (cfr. 22 B 32 DK), ya que, aunque tenga los atributos del dios olímpico, es menester no dar lugar a equívocos a este respecto.

Para los presocráticos, por tanto, *lo divino* no está separado de *lo humano*, sino que ambos confluyen en *lo natural*; el término que mejor define esta relación fundamental es *religación*. En efecto, estamos impelidos a

---

[434] Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 112.

[435] López Eire, Antonio: "El lenguaje sobre Dios en la Grecia antigua", en: VV. AA.: *Lenguajes sobre Dios*, Salamanca, SCLF, 1998, p. 147.

existir porque previamente estamos religados a lo que nos hace existir: la naturaleza. Se trata de aquello que es raíz y apertura a un tiempo, de aquello hacia lo que vamos justamente porque venimos de ello. Esto es, la existencia humana no sólo está arrojada a la naturaleza sino emparentada radicalmente con ella. Ese vínculo ontológico del ser humano es la *religación* (cósmica y religiosa), utilizando un término clásico bien estudiado por Zubiri, aunque en un contexto muy distinto. Por tanto, la *religación* no es algo que *se tiene* sino algo que *se es*, una dimensión formalmente constitutiva de la existencia humana[436].

Éste parece ser también el caso de Heráclito, quien encontró impreso el sello de lo divino en la *unidad-multiplicidad* de la naturaleza inter-relacionada, en la unidad de todos los opuestos:

> «Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Pero se torna otro cada vez, igual que el fuego cuando se mezcla con los inciensos, se llama según el gusto de cada uno.»[437]

---

[436] Cfr. Zubri, Xavier: "En torno al problema de Dios", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., pp. 372-374.

[437] ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὁπόταν συμμιγῇι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου (22 B 67 DK). Ante esta sentencia surge una duda de inmediato: si ὁ θεός es sujeto o predicado de lo que sigue a continuación. Entendemos que no se trata tanto de que "Dios" *sea* día y noche, verano e invierno, sino de que Dios –en cierto modo, la cara invisible y única del mundo contrapuesta a la visible y múltiple- abarca o armoniza los contrarios. Por otro lado, las parejas de contrarios no son sujetos ni predicados nominales: se acoplan entre sí al comprender la unidad dialéctica. Cfr. Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria: *Los filósofos presocráticos*, vol. I, ed. cit., p. 325. La palabra πῦρ, por otro lado, es conjeturada por Diels,

Hay que advertir que esta sucesión, que explica la presencia de la divinidad en la naturaleza, se extiende de la más pequeña medida temporal del cosmos a la más grande, y que todas ellas tienen un carácter de mutua y cíclica alternancia[438]; la serie de los conceptos que representa la esencia de la naturaleza (de la propia divinidad), no es de tipo *espacial* sino *temporal*. En consecuencia, el cosmos no es un *estado* sino un *proceso* y su decurso se da en el seno mismo de la divinidad (igual que el fuego cuando se mezcla con los inciensos, que –sin dejar de ser el mismo- se llama según el gusto de cada uno), cuyo carácter nomotético presenta una *medida* fija que actúa perpetuamente sobre el fondo dinámico de lo que hay. Por otro lado, se integran conceptos *físicos* y *metafísicos* en un mismo proceso: el paso de los días y las estaciones, cuya evidencia es empírica, se enlaza con el paso de la guerra a la paz y de la hartura a la saciedad, que simbolizan la alternancia armónica de los contrarios y el principio y el fin del ciclo global, respectivamente, esto es, el *encenderse* y *apagarse* del fuego eterno.

Dios (ὁ θεός), por tanto, sería aquello que expresa la unidad oculta del cosmos, la contemplación global del mismo, desde el punto de vista del λόγος y la *armonía* que subyace a la multiplicidad fenoménica de lo real (siendo el propio λόγος el que permite tal ensambaje), desde el punto de vista de la *medida* que preside y procura cada una de sus transformaciones y el combate de los contrarios mismos. En este sentido, dice Kostas Axelos, el λόγος heraclíteo es *divino* y la divinidad es *lógica*, de modo que ambos

---

puesto que en el texto de Hipólito no aparece. No obstante, señala Kirk, no se trata aquí del fuego cósmico, sino del simple fuego que se utiliza para quemar mirra o incienso produciendo diversos aromas. Cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, ed. cit., pp. 196-201.

[438] Cfr. Gigon, Olof: *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. cit., p. 272.

términos son *homólogos* y *respectivos*, pues ambos desvelan al pensamiento humano las relaciones que constituyen la naturaleza[439]; pero esto se debe a que ambos *consisten* en tales relaciones, las posibilitan, puesto que *son* la medida del cosmos y en última instancia *son* lo mismo.

Dios, en definitiva, no es nada ni nadie concreto, sino que consiste en la tensión creadora y reconciliadora que en toda transformación y oposición se manifiesta como *permanencia*, que se identifica con la propia naturaleza, o mejor con el λόγος mismo que la preside; y que se diferencia del hombre por ser la *unidad relacional* frente a uno de los elementos que la componen, desde el punto de vista ontológico, además de por el grado de conocimiento que puede alcanzar, desde el punto de vista epistemológico: la *sabiduría*, frente a la humana *filosofía*, que no es sino un perpetuo camino hacia el saber[440]. Así lo expresa 22 B 32 DK:

> «Lo uno, lo único sabio, quiere y no quiere verse llamado por el nombre de Zeus.»[441]

---

[439] Axelos, Kostas: *Héraclite et la philosophie: la prémiere saisie de l´être en devenir de la totalité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, pp. 124-125.

[440] Cfr. Fränkel, Hermann: op. cit., p. 370. Se trata de "una divinidad total, unas veces inmanente, otras trascendente, que domina dinámicamente el cosmos". Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 24. La divinidad inluye todo al tiempo que está en todo; eso es Dios, la naturaleza desde un punto de vista unitario e invisible (aspecto trascendente), pero también cada uno de sus dinamismos y oposiciones particulares (aspecto inmanente), ambos medidos y mediados por el λόγος, que procura de un modo radical las regularidades que todo lo traban.

[441] ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (22 B 32 DK).

Por un lado, *quiere*, porque se trata del principio vital y rector de todas las cosas. Pero, por otro, *no quiere*, porque la tradición mitológica presenta una imagen de Zeus tintada con los más grotescos y deleznables trazos antropomórficos[442]. La posición heraclítea, por tanto, trata de escapar de todo antropomorfismo, de todo antropocentrismo, reconociendo que la dificultad estriba en pensar la *unidad-multiplicidad* del cosmos sin reabsor-

---

[442] Sobre el rechazo heraclíteo del antropomorfismo religioso, cfr. Held, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 466. Esquilo dice algo similar en su tragedia *Agamenón*: "Zeus, quienquiera que sea, si así le place ser llamado, con este nombre yo le invoco" (Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω). Cfr. Esquilo: *Agamenón (Tragedias)*, ed. cit., 160. También Lao Zi: "El dao que puede expresarse con palabras, / no es el dao permanente. / El nombre que puede ser nombrado, / no es el nombre permanente. / Lo que no tiene nombre (*wu ming*), / es el principio de todos los seres. / Lo que tiene nombre (*you ming*), / es la madre de todas las cosas. / La permanente ausencia de deseos (*wu wu*), / permite contemplar su esencia escondida; / la constante presencia del deseo (*you wu*), / lleva a contemplar sus manifestaciones. / Ambos (*wu*, *you*) tienen el mismo origen / con nombres diferentes designan una misma realidad. / El profundo misterio, / es la llave de las transformaciones de los seres". Lao Zi: op. cit., § 1. El entendimiento humano, que es limitado, no llegará nunca por completo hasta los confines del λόγος, por eso todos los conceptos humanos no son más que meras aproximaciones a lo inefable; en este sentido afirma Heráclito: "El modo de ser humano no comporta capacidad de juicio, el divino sí la comporta" (ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει) (22 B 78 DK); o "El hombre se oye llamar pueril ante la divinidad, igual que el niño ante el hombre" (ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός) (22 B 79 DK). La interpretación de García Calvo resulta elocuente a este respecto, pues sostiene que lo que quiere subrayar el texto es que el lenguaje de un hombre es tan incompensible para un niño como lo es el de la divinidad para el hombre. Cfr. García Calvo, Agustín: op. cit., p. 335.

ber, reducir ni relegar uno de los términos contrarios en favor del otro, es decir, se trata de comprender cómo a partir de la discordia pueden surgir relaciones que articulen e integren los contrarios sin eliminar su tensión:

> «Para Dios, hermosas todas las cosas, y buenas y justas, pero los hombres tienen las unas concebidas como injustas, las otras como justas.»[443]

---

[443] τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια (22 B 102 DK, trad. A. García Calvo; M. Conche; J-F. Pradeau). Como dice Heráclito en B 23 DK: «De la justicia no sabrían si no existieran estas cosas [las injusticias]» (Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤιδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν). En este punto sintonizamos con Nietzsche, para el que: "No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos". Cfr. Nietzsche, Friedrich: *Más allá del bien y del mal*, §108, Madrid, Alianza, 2001, p. 107 (trad. cast. Andrés Sánchez); el matiz taoísta de este texto también es evidente: "Todo el mundo sabe considerar bello lo que es bello, / y así aparece lo feo. / Todos conocen lo que es bueno, / así es como aparece lo que no es bueno. / Ser (*you*) y no-ser (*wu*) se engendran mutuamente […] es la ley de la naturaleza (*chang*). Lao Zi: op. cit., § 2. Todos los contrarios sin excepción reciben su ser del Tao, los buenos y los malos, por lo que se halla allende el bien y el mal; en él tienen su apoyo y adquieren su consistencia. El universo es indiferente respecto de los individuos: el cielo y la tierra no tienen afectos humanos. Los signos del Tao en el mundo son: el no-ser que todo lo atraviesa, el no-actuar que todo lo produce, la fuerza omnigeneradora de la unidad y la conservación omnifundante de los seres que nacen y perecen a partir de un estado situado más allá de toda oposición. Cfr. Jaspers, Karl: *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen*, ed. cit, p. 337. Este es el sentido de la teoría del Yin y el Yang, según la cual todo tiene su opuesto, aunque éste no es absoluto sino relativo, pues son interdependientes, complementarios, alternos, y se consumen y generan mutuamente; según esto, la naturaleza es una unidad dinámica, en perpetua transformación, donde todos los contrarios se comunican. Cfr. Eliade, Mircea: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid, Cristiandad, 1979, pp. 45-46 (trad. cast. Jesús Valiente).

La realidad desde la perspectiva divina no sólo es *bella* sino además *buena* y *justa*. Sólo el hombre, cuya percepción es limitada, introduce los juicios de valor. En este sentido, podríamos pensar que la oposición, la alternancia y la relatividad propias de la multiplicidad no son más que apreciaciones humanas de una realidad única y amoral. Proponemos, por tanto, una lectura *meta-ética* y *meta-estética* de este fragmento, porque entendemos que una cosa es *conocer* y otra bien distinta *valorar*. Dicho de otro modo, se trata de no moralizar lo real (naturalizando la moral), recuperando el carácter ontológico de lo que no es más que una apreciación humana, necesaria y útil para la convivencia, ciertamente, pero convencional antes que natural: para la naturaleza no hay bueno y malo en sentido excluyente, sino que todos los contrarios cooperan para la recta marcha del cosmos; tampoco hay finalidad ni progreso hacia mejor, sino que igual que *se enciende* está destinado a *apagarse*, igual que todo lo que nace está destinado a morir, regenerando el ciclo natural de la vida[444].

Heráclito, en suma, instaló con una fuerza demoledora la problemática del pensamiento en el corazón mismo de las concepciones mítico-religiosas. Con él se puede atisbar un verdadero paso *del mito al lógos*, en sentido literal (dada la importancia que el λόγος tiene en su filosofía), donde

---

[444] Cfr. Cleve, Felix. M.: op. cit., p. 101. En este punto volvemos a coincidir con Nietzsche, pero sobre todo con los sofistas, que se sitúan en la misma línea que Heráclito al reconocer que es preciso pensar el devenir y la pluralidad, frente a la unidad inmutable de lo idéntico, y que no hay un fundamento natural para delimitar tajantemente los valores morales: tal distinción se basa en las relaciones humanas y no en las de la propia naturaleza. Por otro lado, la moral tampoco procede de la divinidad, puesto que para Dios todos los opuestos son inseparables en la inocencia del devenir que los enfrenta y acuerda. Cfr. Espinosa, Luciano: "Los sofistas y el artificio del saber", en: *Estudios Filosóficos*, vol. XLIV, nº 126 (1995), pp. 344-349.

el mito no es simple y directamente anulado, sustituido y relegado, sino revisado, asumido, transformado y traspasado a un nivel superior, donde la religión se asienta y permanece dentro de la propia filosofía; por eso se entiende su crítica a la religión tradicional, que no evidencia –con sus ritos y prácticas- una estricta comprensión de lo divino[445].

2. Heráclito y la religión popular.

De lo dicho se desprende que el ataque de Heráclito a la religión popular no se refiere tanto a la estructura de los actos o creencias religiosas sino a la falta de comprensión de la verdadera divinidad. En este sentido va más lejos que Jenófanes, en cuya línea se sitúa, por cuanto no se limita a denunciar el antropomorfismo, sino también algunas prácticas religiosas. Pero también reconoció a los dioses en sentido tradicional, ya que en sus fragmentos encontramos alusiones a Zeus, Apolo, Dioniso o Hades. Entonces, cabe preguntarse: ¿cuál es la postura que mantuvo Heráclito ante los cultos tradicionales? Para Gadamer, la actitud de Heráclito hacia la religión griega fue claramente crítica, especialmente con las prácticas y ritos dionisiacos[446]. En cualquier caso, debido al carácter fragmentario de los vestigios de su libro, conviene analizar este asunto más detenidamente a fin de comprender mejor su posición.

Dioniso era un dios procedente de Tracia que representa unas aspiraciones religiosas diferentes: se trata de la representación misma de la ambi-

---

[445] Cfr. Axelos, Kostas: *Héraclite et la philosophie*, ed. cit., p. 145.

[446] Cfr. Gadamer, Hans-Georg: "Sobre la transmisión de Heráclito", en: *El inicio de la sabiduría*, ed. cit., pp. 26ss. Sobre esta misma idea, cfr. Adomenas, Mantas: "Heraclitus on religion", en: *Phronesis* 44 (1999), p. 106.

güedad, de un dios que rompe esquemas, genera contradicciones fecundas y sacude a los dormidos; su culto busca un contacto directo e íntimo con la divinidad, asociado a la liberación de la parte divina que permanece atrapada en la vida corporal[447].

Como es sabido, los cultos dionisiacos se celebraban en las montañas, acompañados de música, danzas y vino. La mayor parte de los fieles eran mujeres, las *bacantes*, iniciadas en una serie de ritos secretos que estaban vetados para los profanos. Se trata de un hecho a tener en cuenta, dado el exiguo papel que tenía la mujer en la religión oficial griega. Se dice que agitaban la cabeza llevando en sus manos serpientes y tirsos en un estado de entusiasmo o divina locura, que les llevaba incluso a sacrificar animales, que posteriormente preparaban y comían con sus propias manos[448].

Heráclito se refiere explícitamente a estos comportamientos en varios textos:

> «En aquello que los hombres toman por misterios sagrados se inician impíamente.»[449]

---

[447] Parece que este culto no entró en Grecia hasta el s. VI a. C., aunque Homero certifica que se conocía su existencia mucho antes. Cfr. Homero: *Ilíada*, ed. cit., VI, 130.

[448] Sobre la actividad de las bacantes, cfr. Jeanmaire, Henri: *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1978, pp. 157ss. Cfr. Vernant, Jean-Pierre: *Mito y religión en la Grecia antigua*, ed. cit., pp. 71ss. Cfr. García López, José: *La religión griega*, Madrid, Istmo, 1975, pp. 128ss. Resulta fundamental tener presente a este respecto la obra de Eurípides: "Bacantes"; como es sabido, Dodds, especialista en los elementos irracionales del pensamiento griego, le dedicó una excelente edición comentada, cfr. Dodds, Eric R.: *The Plays of Euripides, Bacchae*, Oxford, Oxford University Press, 1960.

[449] τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ᾽ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται (22 B 14b DK).

> «Si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales.»[450]

> «Tratan de purificarse con sangre, de otra sangre contaminados como están, como si uno que se ha metido en barro, con barro se lavara. (Por loco se le tomaría si algún hombre se percatara de que estaba obrando así.) Además les rezan a esas estatuas, como si uno estuviera charlando con las paredes, sin saber nada en absoluto de qué son realmente dioses y héroes.»[451]

Estos rituales le parecieron a Heráclito un tanto descabellados, aunque no sabemos si los censura en sí mismos o bien censura el hecho de que los fieles hayan olvidado el verdadero sentido del culto dionisiaco. En este caso, si lo comprendieran correctamente, no harían dos cultos distintos para

---

[450] εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆισμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ᾽ ἄν· ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν (22 B 15 DK). Según Kahn, existe un claro juego de palabras entre la etimología del nombre del dios Hades (Ἀ-ίδης/in-visible), por un lado, y las vergüenzas (αἰδοίοισιν) y desvergonzado (ἀναιδέστατα), que se aplican para referirse al culto de Dioniso, lo que subraya su oculta unidad. Cfr. Kahn, Charles: *The Art and Thought of Heraclitus*, ed. cit., p. 265. García Calvo ofece un estudio etimológico del término más completo, cfr. García Calvo, Agustín: op. cit., pp. 353-354.

[451] καθαίρονται δ᾽ ἄλλωι αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ᾽ ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ᾽ ἥρωας οἵτινές εἰσι (22 B 5 DK).

cada uno de los dioses arriba citados, pues, según cuenta Heráclito, Hades y Dioniso, el dios de la muerte y el dios de la exaltación vital, son uno y el mismo. Lo que cuenta el pensador jonio se asemeja sin duda a la descripción que nos ha llegado de las fiestas atenienses denominadas *Leneas* y *Antesterias*, celebradas en honor a Dioniso (y a Hades) durante los meses de enero y febrero, centradas en varias procesiones dedicadas a los dioses y en celebraciones en torno al vino[452]. Hay que advertir que, a pesar del carácter secreto del culto, estas celebraciones no representaban, como por ejemplo en Eleusis, un conjunto de actos ordenado y cerrado en sí mismo, sino una serie discontinua (junto con las *Dionisiacas rurales*, las *Dionisiacas Urbanas* y las *Oschoforias*) repartida en el calendario al lado de fiestas de otros dioses (como Apolo, Atenea o Deméter) y que respeta las mismas normas de celebración. Es decir, todas son ceremonias oficiales de carácter cívico, aunque entrañen algunos elementos secretos o requieran un personal religioso especializado. Todo eso, lo hacen «en nombre de la ciudad y siguiendo las tradiciones», de modo que no consta que hayan existido en el siglo V en el Ática, ni tampoco en el resto de Grecia, asociaciones dionisiacas que reclutaran adeptos para celebrar en la intimidad de un grupo cerrado un culto bajo el patronazgo del dios[453].

Cabe cuestionarse, entonces, en qué consiste la originalidad del culto dionisiaco respecto a otros cultos, y por qué llamó tanto la atención de Heráclito. De entrada, podemos constatar que este culto no se sitúa junto a la religión cívica para prolongarla, sino que, antes bien, expresa una paradoja: el reconocimiento oficial por parte de la ciudad de una religión que, en muchos aspectos, escapa, contradice y supera a la propia ciudad, ya que instala

[452] Flacelière, Robert: *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, pp. 249-251 (trad. cast. Cristina Crespo).

[453] Cfr. Vernant, Jean-Pierre: *Mito y religión en la Grecia antigua*, ed. cit., pp. 68-69.

en el núcleo de la vida pública comportamientos religiosos que, bajo una forma simbólica o manifiesta, presentan rasgos de excentricidad. Y es que, hasta en el mundo de los dioses olímpicos, del que forma parte Dioniso por deferencia de Hestia, encarna la figura del eterno extranjero, de lo enteramente otro. En definitiva, pone en entredicho el propio orden social desde dentro, revelando con su presencia un aspecto insólito y desconcertante de lo sagrado y del propio ser humano; Dioniso preludia una desorientación radical, libera de las servidumbres cotidianas, quebranta todos los límites y categorías que organizan el mundo:

> «Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza. Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos […] ha desaprendido a andar y a hablar. Más aún: se siente mágicamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa.»[454]

---

[454] Nietzsche, Friedrich: *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., pp. 232-233. Esto es lo que más fascinó al joven Nietzsche, un dios más allá de todas las formas, que escapa a todas las definiciones, que es capaz de revestir todos los aspectos –como el *fuego* de Heráclito- sin dejarse encerrar en ninguno. Dioniso revela un aspecto desconcertante de lo sagrado que lo hace estallar: frente al ideal de «templanza» y la necesidad de que cada ser del cosmos ocupe su lugar natural, como enseña el culto cívico, lo dionisiaco aparece como un culto del delirio y la locura divina, de la exaltación de la vida, de la fusión con la naturaleza y con la divinidad, que no busca la perpetuación de ese orden sino la emancipación –aunque momentánea- del mismo, por medio de la experiencia del «entusiasmo» (que revelan el carácter ilusorio y convencional de ese orden).

Estamos ante un dios que escapa a todas las formas, moldes y definiciones tradicionales, que reviste todos los aspectos sin dejar de trascenderlos. Dioniso juega con las apariencias, mezcla las fronteras entre lo fantástico y lo real, tornándose ubicuo por momentos, a medio camino entre la presencia y la ausencia. Si bien, y esto es lo esencial para el tema que nos ocupa, en cuanto aparece:

> «Las categorías tajantes, los opuestos nítidos que dan al mundo coherencia y racionalidad se difuminan, se fusionan y pasan de ser unos a ser otros: en él y por él se reúnen lo masculino y lo femenino, con los que está emparentado; el cielo y la tierra, que une cuando surge, insertando lo sobrenatural en plena naturaleza, en el mismísimo centro de los hombres; lo joven y lo viejo, lo salvaje y lo civilizado, lo lejano y lo próximo, el más allá y este mundo.»[455]

Nótese que todas estas distinciones tienen un correlato en los fragmentos de Heráclito, al hilo de la armonía de los opuestos. Incluso se puede decir que Dioniso anula la distancia misma entre los dioses y los hombres, y entre éstos y los animales, por medio de la *enajenación* y el *entusiasmo* que provoca en sus seguidores. Cuando las bacantes entran en trance, la divinidad toma posesión de ellas, esto es, *se instala* en ellas para someterlas a su voluntad. Las fronteras entre ambos se mezclan hasta desaparecer, igual que sucede entre el hombre y los animales, por medio de los ritos que se llevan a cabo y de los que Heráclito ha dado cuenta.

A tenor de lo dicho, parece que la única manera de controlar este culto era acogerlo dentro de las fiestas civiles de la comunidad, de modo que

---

[455] Vernant, Jean-Pierre: *Mito y religión en la Grecia Antigua*, ed. cit., p. 70.

tuviera que cumplir una serie de requisitos, siguiera un calendario, y permitiera un extrañamiento mesurado sin subvertir en demasía el curso general de las cosas, de la mano del teatro, el vino y la alegría. Pero no se trata de un dios que preconice una mejor suerte en otro mundo, sino que actúa para hacer surgir en este mundo las múltiples figuras de lo múltiple, escondidas o silenciadas bajo el predominio de la unidad, así como las contradicciones que hilvanan y atraviesan el decurso mismo de la realidad y de la propia existencia humana.

Según esto se puede conjeturar que Heráclito delimitaba dos tipos de culto en el ámbito dionisiaco, uno correcto y otro incorrecto, si se nos permite llamarlos así: el que purificaba el alma en última instancia por medio de la comprensión y recta realización de los ritos, y el que se detenía en el aspecto que atañe únicamente al deleite corporal, sin reparar en el auténtico significado de los mismos. En este sentido dice que son «remedios» (22 B 68 DK), puesto que su función natural es atemperar los males que acompañan a la existencia finita. En suma, podemos concluir que no se trata, de una crítica directa a los ritos sino a la falta de comprensión de los mismos por parte de los iniciados. ¿Por qué hacer dos ritos si Hades y Dioniso son uno y el mismo? Esta identificación puede encontrarse también en la mitología, en el sentido de que Dioniso, dios de la vida, por su comportamiento brutal, es también el dios de la muerte[456]. En este sentido, Heráclito penetra en el corazón del mito haciendo una «crítica mitológica» del propio mito[457], pero lo verdaderamente importante en ella deriva de su teoría de la unidad

---

[456] En efecto, Dioniso se nos revela en la mitología como un dios impasible con aquellos que ponen en duda su divinidad. Según nos cuenta Homero, por ejemplo, Licurgo, rey de Tracia, fue castigado por perseguir a las bacantes. Cfr. Homero: *Ilíada*, ed. cit., VI, 130.

[457] Cfr. Jiménez Bariñaga, David: "La teología de Heráclito de Éfeso", ed. cit., p. 94.

de los contrarios, donde vida y muerte son lo mismo, pues una se cambia en la otra y viceversa en un ciclo sin fin:

> «Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez.»[458]

Para Heráclito los opuestos son inseparables, pues configuran diversos aspectos o manifestaciones de un continuo en el que se armonizan; nótese además que vieja o joven, despierta o dormida, viva o muerta, la persona es *la misma*. Algo similar sucede con el dios Dioniso: en cuanto aparece, el mundo de las dualidades nítidas se difumina y las parejas de opuestos se

---

[458] ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (22 B 88 DK). No parece que se defienda aquí la inmortalidad del alma, en sentido órfico-pitagórico, reconociendo que la vida corpórea es muerte o prisión para el alma; esta unidad fundamental se da *en este mundo* y en esta vida, igual que el fuego se cambia eternamente por cada cosa (y cada cosa retorna al fuego) sin dejar de ser el mismo. Esto invita a situar la propia vida dentro del entramado global que la incluye y posibilita: en el ciclo natural, en perpetua generación y regeneración, igual que Dioniso, que *muere* todos los inviernos para *renacer* en primavera, como simboliza su culto. Por otro lado, si fuera así Platón habría dado buena cuenta de ello, cuyo influjo órfico es evidente, y no hubiera dotado al mundo sensible con los rasgos fluyentes de la filosofía heraclítea. Como señala García Calvo, resulta evidente la semejanza de esta sentencia con los versos de Eurípides que cita Platón en *Gorgias* (492e): "Pero ¿quién sabe si el vivir no es morir y es el morir vivir?", pertenecientes a su tragedia perdida *Poliido* o *Frixo*, según Estobeo, y que parodia Aristófanes en *Las Ranas* (1082 y 1477), curiosamente, poniéndolos en boca de Baco: "Quién sabe si vivir es morir y morir es vivir, y el respirar cenar, y el dormir lana en vellón". Cfr. García Calvo, Agustín: op. cit., p. 194.

fusionan y entrelazan: lo masculino y lo femenino, con los que está emparentado; el cielo y la tierra, que une cuando surge, insertando lo sobrenatural en plena naturaleza; lo joven y lo viejo, lo salvaje y lo civilizado, lo lejano y lo próximo, el mundo de los muertos y este mundo.

2.1. Heráclito y el orfismo.

I

Los estudios heraclíteos contemporáneos tienen una polémica línea de investigación abierta en lo que respecta a la relación del filósofo jonio con el orfismo[459]. Se suele aceptar que esta corriente religiosa, en todas sus formas, pertenece básicamente al helenismo, donde alcanzó su mayor amplitud. Pero algunos descubrimientos del pasado siglo, como el Papiro de Derveni o las Láminas de Olbia, han confirmado la opinión de los estudiosos que estaban convencidos de la necesidad de conceder al orfismo un lugar importante para comprender la religión griega clásica.

---

[459] Cfr. Bernabé, Alberto: "Tendencias recientes en el estudio del Orfismo", en: *'Ilū. Revista de ciencias de las religiones*, nº 0 (1995), pp. 23-32. No podemos ocuparnos a fondo del tema para no perder el hilo conductor de nuestro trabajo; dada la complejidad del mismo, exigiría emprender una nueva investigación. Los materiales necesarios para su estudio están recogidos, traducidos y comentados en: Bernabé, Alberto: *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid, Trotta, 2004. A estudiar estos paralelismos se ha dedicado el segundo tomo de una reciente y extensa obra sobre el orfismo, cfr. Bernabé, Alberto; Casadesús, Francesc (Eds.): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2009, 2 vols; de Heráclito se ocupa F. Casadesús con un capítulo titulado: "Heráclito y el orfismo", en: ibid., vol. 2, pp. 1079-1103, que es una revisión de un artículo ya publicado en 1995 con ese mismo título, cfr. Casadesús, Francesc: "Heráclito y el orfismo", en: *Enrahonar*, nº 23 (1995), pp. 103-116.

Por lo pronto, hay que destacar que el estudio del orfismo se articula en torno a una tradición de textos sagrados, por lo que su carácter doctrinal resulta evidente. El Papiro de Derveni, hallado cerca de Salónica, prueba que circulaban en el siglo V y, sin duda a partir del siglo VI, teogonías que pudieron conocer los filósofos presocráticos[460]. Estas teogonías nos han llegado bajo múltiples versiones pero todas tienen en común que toman la tradición hesiódica «a contrapelo». En Hesíodo el universo divino se organiza según un proceso lineal que conduce del desorden al orden, desde un estado original de confusión indiferenciada hasta un mundo diferenciado y jerarquizado bajo la autoridad inmutable de Zeus[461]. En los órficos sucede a la inversa. El origen ("Principio", "Huevo Primordial" o "Noche") simboliza la unidad perfecta, la plenitud de una totalidad cerrada. Pero el *Ser* se degrada a medida que la unidad se escinde para dar lugar a los individuos concretos. A este ciclo de división debe suceder otro de reunión de las partes en la unidad del Todo. La llegada de Dioniso, cuyo reino representa el retorno al Uno, la reconquista de la plenitud perdida, ocurrirá en la sexta generación. De este modo, Dioniso reúne en sí mismo el doble ciclo de dispersión y reunificación, también la inmortalidad y la regeneración (desde su desmembramiento por los Titanes, o su reconstrucción a partir del corazón preservado intacto, hasta la fulminación de los Titanes por Zeus y el nacimiento de la raza humana de sus cenizas) que atañe directamente a la condición humana, e indica las claves para su salvación. Surgida, pues, de las cenizas de los Titanes, la estirpe de los mortales arrastra una culpa des-

---

[460] Sobre la controversia entre los partidarios de esta posible influencia sobre los presocráticos y los defensores de la opción contraria, cfr. Guthrie, W. K. C.: *Orpheus and Greek Religion: Study of the Orphic Movement*, Princeton, Princeton University Press, 1993, cap. IV (trad. cast. Juan Valmard, Madrid, Siruela, 2003).

[461] Cfr. Vernant, Jean-Pierre: *Mito y religión en la Grecia antigua*, ed. cit., p. 74.

de su nacimiento, de modo que los ritos y el modo de vida órfico, que entre otras cosas exige no comer carne para no recrear el sangriento festín de los Titanes, tratan de preparar al hombre para lograr el retorno a la unidad perdida en el seno de la divinidad, encontrando en el *más allá* una vida propia de la edad de oro[462].

II

En el caso de Heráclito cobra especial relevancia el Papiro de Derveni, descubierto en enero de 1962 en una excavación arqueológica en el lugar del que toma su nombre. Apareció cerca de una de las seis tumbas del grupo estudiado, junto con numerosas armas, por lo que se piensa que pudo pertenecer a un soldado. Otra tumba cercana albergaba una moneda de oro acuñada por Filipo II de Macedonia (cuyo reinado fue de 359 a 336 a. C.) y una crátera de bronce sobre la que estaba inscrito, en dialecto tesalio: «[objeto perteneciente] a Astion, hijo de Anaxágoras, de Larisa». En cuanto al rollo, se encontraba en el exterior de la tumba entre los restos de una hoguera funeraria para cuyo encendido debió servir. Una parte del mismo escapó de las llamas y justamente el hecho de que se carbonizara evitó su podredumbre y posterior descomposición[463]. Ha sido datado entre mediados y

---

[462] Cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., pp. 68-70.

[463] Sin duda, su estado hacía muy difícil la tarea de desenrollarlo; A. Fackelmann, conservador de la Biblioteca Nacional de Viena, aplicó toda su habilidad para entresacar ciento cincuenta pedazos por medio de electricidad estática. Gracias a ello, veintitrés columnas de texto pudieron ser reconstituidas, acompañadas de algunos fragmentos de las cuatro columnas precedentes. En 1982, la *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, propuso una primera edición. El profesor K. Tsantsanoglou emprendió entonces la reconstrucción de las siete primeras columnas y hoy disponemos de un texto de veintiséis columnas. En 2002 se publicó una edición mejorada, con aparato crítico y traducción in-

finales del siglo IV a. C. y, en consecuencia, se trata del manuscrito griego más antiguo que conservamos. Está compuesto de 26 columnas: las siete primeras aluden a aspectos iniciáticos y rituales, y las restantes, salvo la columna XX, contienen un extenso comentario de un poema teogónico órfico. El autor presupone que sólo un intérprete especializado puede arrojar algo de luz sobre las enigmáticas palabras de Orfeo, ajenas a la mayoría de los hombres, por eso se dedica a analizar pormenorizadamente cada verso.

Ciertamente, nos encontramos ante una obra atípica: el autor cita en ella un pasaje de Heráclito (único personaje, junto con Orfeo, al que cita por su nombre), en la columna IV, no sabemos bien por qué; se refiere también a ciertas cuestiones religiosas y, desde el final de la columna VII, se centra en la interpretación de los versos atribuidos a Orfeo. Hay que notar que se trata de un comentario filosófico, donde el autor pretende explicar el «verdadero» sentido que tienen las palabras, oculto para los no iniciados. De hecho, el verso inicial, que hace las veces de proemio de la obra, consiste en la célebre fórmula: «Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos» (fr. 3 B). En principio esta sentencia se utilizaba en los textos órfico-pitagóricos para *disuadir* de su lectura a los no iniciados, pero también para *señalar* la necesidad de poseer ciertos conocimientos previos para poder comprenderlos, sirviendo como «sello» de los «hieroi lógoi»[464]. La interpretación parece física en su conjunto, muy cercana a algunos filósofos presocráticos como Anaxágoras, Heráclito, Leucipo o Diógenes de Apolonia. A pesar de no haber alusiones al pensamiento platónico, no se debe es-

---

glesa: cfr. Janko, R: "The Derveni Papyrus: an Interim Text", en: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 141, pp. 1-62.

[464] Cfr. Bernabé, Alberto: "La fórmula órfica "Cerrad las puertas, profanos". Del profano religioso al profano en la materia", en: *'Ilū. Revista de ciencias de las religiones*, nº 1 (1996), p. 18.

tablecer sin más que se trate de un escrito anterior, pues esto puede deberse a varias razones, desde el desconocimiento de la obra platónica por parte del anónimo comentarista, hasta una oposición doctrinal a la misma[465].

El relato comienza en el momento en que Zeus va a apoderarse del poder real y solicita la opinión de la Noche para que le aconseje sobre lo que debe hacer (fr. 4-5 B). Ella le vaticinó que ocuparía la «hermosa sede del nevado Olimpo» (fr. 6 B). También es aconsejado por Crono. El consejo más importante que recibe es sin duda el que le insta a devorar «el falo del Cielo» (fr. 7-8 DK), lo que provoca que Zeus quede «embarazado» de todo el universo. A continuación se evoca de un modo retrospectivo el linaje divino del que procede Zeus (fr. 10-11 B), quien toma el poder y asume la sabiduría de sus antepasados. Zeus vuelve así atrás en el tiempo y reinicia la historia del universo, pues, pese a haber sido el último en nacer, se convierte por su acción en un dios de una generación anterior a la primera, comienzo, medio y fin de todo (fr. 13-14 B):

> «Ahora es rey de todo y en adelante lo será.
> Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,

---

[465] Nos encontramos ante el papiro griego más antiguo y ante el primero que fue encontrado en la propia Grecia. Según los arqueólogos, la combustión del rollo no pudo ser posterior a 300 a. C. La fecha de la copia, establecida a partir de los tipos de escritura, es más difícil de determinar. Se duda entre mediados y finales del s. IV. a. C. Pero el contenido, el estilo y el vocabulario sugieren que no es anterior a 400 a. C. El texto está escrito en dialecto jonio, con numerosos aticismos añadidos en su transmisión. Cfr. Brisson, Luc: "Lectura profana y lectura iniciática del mito. El *Papiro de Derveni* como ejemplo", en: *Sileno*, nº 17 (2004), p. 45 (trad. cast. Fernando Guerrero). Sobre la relación con Platón, cfr.: Casadesús, Francesc: "Orfeo y orfismo en Platón", en: *Taula*, nº 27-28 (1997), pp. 61-73.

Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispues-
[to.
Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.»[466]

Luego procede a una nueva composición del mundo (Tierra, Cielo, Océano, etc.) imponiendo orden en el desorden originario (fr. 16 B). En este momento, se menciona el deseo de Zeus hacia su propia madre y el relato se detiene, por lo que desconocemos el final de la historia (fr. 18 B)[467].

Una vez presentado el poema, el comentario expone un modelo cosmológico alegórico, que consta de dos estadios sucesivos, dividiéndose a su vez el segundo en otros dos:

a) Primero, los entes originarios se pusieron en movimiento por efecto del fuego, que los sometía a una división incesante, ya que no dejaban de chocar entre sí, sin poder reunirse jamás. Esta etapa se relaciona con Crono (Κρόνον), el «intelecto», quien, según el juego etimológico del exégeta, «hace chocar unas cosas con otras» (κρούοντα τὸν Νοῦν) (T. 120, *P. Derveni*, col. IX).

b) Para facilitar que estas partículas separadas que chocaban sin cesar pudieran conectarse, era menester un descenso de la temperatura. Dos elementos lo hicieron posible: la colocación del sol en el centro del cielo y la acción del aire-Zeus, cuyo ascenso al poder está representado en este relato cosmológico (T 126, *P. Derveni*, col. XV).

---

466 Cfr. Bernabé, Alberto: *Textos órficos y filosofía presocrática*, ed. cit., p. 154.

467 Cfr. Ibid., pp. 151-156.

Entre los propósitos básicos del autor, por tanto, parece que estaba el de establecer el predominio absoluto de Zeus sobre todos los demás dioses, o dicho en términos presocráticos, de la unidad sobre la multiplicidad. Por otro lado, al asociar a Zeus con el intelecto y con el aire, utiliza, como es sabido, ideas de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia. También recrea una escena en la que los elementos que componen los seres chocan entre sí, como sostienen Leucipo y Demócrito. Aunque el modo como estos elementos se atraen mutuamente por la acción de Afrodita recuerda sin duda a Empédocles. La propia afirmación de que las cosas existentes proceden de otras anteriores contradice uno de los postulados básicos de Parménides. Y, por último, volviendo al tema que nos ocupa, cita literalmente a Heráclito (en un texto donde aparecen unidos dos fragmentos relativos al sol que hasta ese momento se habían tomado por separado: 22 B 3 DK y 22 B 94 DK[468]), con el que comparte algunos rasgos esenciales como la contraposición entre el sabio, que conoce la verdadera naturaleza de las cosas, y el común de la gente para quienes pasa desapercibida, a pesar de toparse con ella cotidianamente, sin olvidar las semejanzas estilísticas, que se acentúan si cabe en lo que respecta al carácter enigmático y lapidario de algunas sentencias. Otro punto de coincidencia que se puede poner de relieve es la tendencia a presentar un principio divino único y garante de la justicia en el cosmos. En el caso del orfismo, Zeus omnipotente, como se ha visto. En el caso de Heráclito, un principio divino, que comparte los atributos de Zeus, aunque *quiera* y *no quiera* verse llamado por ese nombre (22 B 32 DK).

III

[468] Cfr. Lebedev, Andrei V.: "Heraclitus in P. Derveni", en: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 79 (1989), pp. 40-41.

La posible influencia órfica en la filosofía de Heráclito ha sido objeto de un añejo debate entre los especialistas. Se pueden delimitar en este litigio dos grandes posturas contrapuestas: la que niega todo influjo órfico y la que hace de este influjo el único modo de arrojar luz sobre las oscuras palabras del filósofo jonio. Usualmente ha prevalecido la primera, acaso siguiendo los pasos de Wilamowitz. En este sentido, aceptar la presencia del orfismo en la filosofía griega supondría ensuciar los luminosos contornos de la racionalidad clásica, por medio de una manifestación religiosa oscura, delirante y vulgar. Nietzsche y su maestro Burckhardt pudieron dar buena cuenta de esta tendencia, a tenor de la polémica que suscitó la aparición de *El nacimiento de la tragedia* (1872)[469].

En 1905, Nestle publicó un artículo donde se destapaban las posibles relaciones entre Heráclito y el Orfismo[470]. Pero no fue hasta 1922, con la publicación de la célebre obra de Macchioro sobre Heráclito, cuando se puso sobre la mesa el verdadero alcance de la polémica, puesto que incluso señaló que no era posible comprenderlo plenamente sin estudiar este influjo órfico que anegaba su filosofía[471]. Autores importantes como Diels, Jaeger, Kirk o Dodds rechazaron estas interpretaciones aduciendo una falta de sentido histórico, amén de una sobrevaloración del papel del orfismo en la formación de la filosofía griega, que resulta evidente en algunos filósofos co-

---

[469] Cfr. Guervós, Luis S. de: *Nietzsche y la polémica sobre "El nacimiento de la tragedia"*, Málaga, Ágora, 1994, p. 81.

[470] Cfr. Nestle, Wilhelm: "Heraklit und die Orphiker", en: *Philologus*, 64 (1905), pp. 367-384. Existen antecedentes a esta interpretación, como: Pfleiderer, Edmund: *Die Philosophie des Heraklit von Ephesos in Lichte der Mysterienidee*, Berlin, Reimer, 1886.

[471] Cfr. Macchioro, Vittorio: *Heráclito. Nuovi Studi sull' Orfismo*, Bari, Laterza, 1922, p. 41.

mo Pitágoras o Platón, pero que no lo es tanto en otros como Anaximandro o Heráclito[472].

Parece, en suma, que la aparición del Papiro de Derveni vino a poner un poco de «armonía» entre los opuestos, sin olvidar las Laminillas de Olbia (s. V a. C.), en las que se cotejan conceptos como «vida-muerte-vida» o «paz-guerra», evocando claramente el oscuro estilo heraclíteo. Todo ello hace precisa una revisión de las relaciones de Heráclito con el orfismo, intentando no ceder ante ninguno de los polos de esta controversia, puesto que si desatinado resulta negar tajantemente la presencia órfica en los escritos del jonio a la luz de los descubrimientos reseñados, tanto más yerra sostener sin más que Heráclito (que se jactaba justamente de no ser discípulo de nadie, así como de haber descubierto una sabiduría propia e inédita que escapaba a los más de los hombres) pudiera comulgar con una religión con normas tan estrictas, unos textos sagrados y una serie de creencias básicas como la transmigración de las almas (de la que no tenemos constancia en ninguno de sus fragmentos). Sabemos, por tanto, que se cita a Heráclito en un célebre documento órfico, pero no sabemos aún por qué motivo se hizo ni con qué intención, por eso es preciso obrar con suma cautela.

Como se ha dicho, un primer punto de coincidencia entre ambas doctrinas es el aspecto enigmático de las sentencias que las transmiten[473]. Aun-

---

[472] Cfr. Diels, Hermann: *Herakleitos von Ephesos*, Berlin, Weidmann, 1909, p. 13; cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, ed. cit., p. 335; cfr. Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 63; cfr. Dodds, Eric R.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980, p. 145 (trad. cast. María Araujo).

[473] Platón alude a los textos de Heráclito en numerosas ocasiones adjetivándolos como «enigmáticos» y «de difícil comprensión». Cfr. Platón: *Teeteto (Diálogos vol. V)*, ed. cit., 180a; cfr. Platón: *Crátilo (Diálogos vol. II)*, ed. cit., 413c; cfr. Platón: *Fedón (Diálogos vol. III)*, ed. cit., 62b.

que lo verdaderamente interesante sería encontrar alguna coincidencia de contenido. Según Francesc Casadesús, la más plausible puede ser la establecida a partir de la conocida metáfora órfica que describe el cuerpo como una prisión para el alma (καὶ γὰρ σῆμα τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς)[474]. En este sentido, dice Platón:

> «Existe un antiguo relato (παλαιὸς λόγος) […] que dice que llegan [sc. las almas] allí [sc. al Hades] desde aquí y que regresan de nuevo aquí y nacen de los muertos y que […] los vivos nacen de nuevo de los muertos.»[475]

Algunos fragmentos de Heráclito, en efecto, parecen ir en esta línea, reconociendo un sucesivo tránsito entre la vida y la muerte, pero no hay que olvidar que lo que late en el fondo es la doctrina de la «armonía de los contrarios» y no la doctrina órfica de la trasmigración de las almas; para Heráclito la oposición vida/muerte se integra en un contexto mucho más amplio donde las oposiciones aparentes se diluyen en la invisible unidad de los contrarios:

> «Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez.»[476]

---

[474] Cfr. Platón: *Crátilo (Diálogos vol. II)*, ed. cit., 400c; cfr. Casadesús, Francesc: "Heráclito y el orfismo", ed. cit., p. 107.

[475] Platón: *Fedón (Diálogos vol. III)*, ed. cit., 70c.

[476] ταὐτό τ᾽ ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (22 B 88 DK).

«Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos.»[477]

Se trata del ciclo palingenésico de la naturaleza, donde la pareja vida/muerte queda integrada como un elemento más del proceso cósmico, generativo y regenerativo de todo cuanto hay. Por eso dice Heráclito:

«Las estaciones, que traen consigo todas las cosas.»[478]

En un contexto órfico, estas oposiciones (alma/cuerpo, vida/muerte) deben entenderse desde los parámetros de su doctrina religiosa, pues están relacionadas con la creencia en la inmortalidad y la transmigración de las almas y, en consecuencia, con los premios o castigos que se obtendrán en el *más allá*. El paralelismo entre ambos, en suma, revela intereses y objetivos distintos[479]. No se olvide que Heráclito fue un gran crítico de Pitágoras, cuya filosofía comparte con el orfismo numerosos puntos básicos, por tanto no parece posible una concordancia de fondo; tampoco menciona en sus sentencias ninguna de las prácticas iniciáticas propias del orfismo, sino que más bien –como se ha visto- le parecen enojosas (cfr. 22 B 14 DK; 15 DK). Al tratarse de un filósofo de la época arcaica, no presenta aún una estricta

---

[477] ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες (22 B 62 DK).

[478] ὥρας αἳ πάντα φέρουσι (22 B 100 DK). La vida es el inicio de un proceso del que la muerte es su fin, pero no se olvide, como hemos visto, que en el contorno del círculo coinciden principio y fin (cfr. 22 B DK), por lo que hay que relativizar todos los opuestos en la unidad dinámica a la que pertenecen.

[479] Cfr. Casadesús, Francesc: "Heráclito y el orfismo", en: Bernabé, Alberto; Casadesús, Francesc (Eds.): op. cit., vol. 2., p. 1103.

determinación lógica de los conceptos que utiliza; quizá por eso, al referirse al *alma*, pueda entreverar sus ideas filosófica con vestigios de su educación o de las tradiciones y creencias imperantes en su tiempo. Por ejemplo, cuando dice:

> «Las almas van husmeando tras el Hades.»[480]

> «A los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan.»[481]

> «Y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos.»[482]

Puede que aludan sin más a la creencia tradicional griega de que las *sombras* de los muertos van al Hades, razón por la que se solía colocar al difunto un *óbolo* para pagar a Caronte, aunque no es probable[483]. Por otro lado, puede ser un juego de palabras para el lector perspicaz, puesto que el alma es *invisible* respecto al cuerpo, como el Hades (Ἄι-δην) respecto al mundo físico, y la tarea de la *razón* humana es justamente perseguir *lo invisible* que armoniza lo visible. Es cierto que se suelen utilizar estos textos para señalar una suerte de iniciación mistérica, pero también pueden utili-

---

480 αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἅιδην (22 B 98 DK).

481 ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπον-ται οὐδὲ δοκέουσιν (22 B 27 DK).

482 ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν (22 B 63 DK).

483 Cfr. Aguirre Castro, Mercedes: "La muerte en la Grecia antigua: mito, culto e iconografía", en: *Revista de Arqueología*, XXV, nº 275 (2004), pp. 26-35.

zarse en sentido contrario: decir que tras la muerte «esperan cosas que los hombres no conocen» puede ser una crítica a los que dicen conocerlas. En este sentido, dice Platón:

> «Temer la muerte no es otra cosa que creerse sabio sin serlo, pues equivale a creer que se sabe lo que no se sabe. Nadie conoce la muerte, ni si constituye, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, aunque la temen como si supieran con certeza que representa el mayor de los males.»[484]

No hay en Heráclito ningún testimonio claro de una supuesta fe en la inmortalidad del alma de corte mistérico; la única idea de inmortalidad que encontramos en su filosofía es la que se desprende de la persistencia infinita del ciclo de las mutaciones, que une siempre el fin con un nuevo inicio. Con su teoría de la unión entre la materia y la fuerza viva que la anima, sólo quiso destacar el carácter eterno de la unidad, de la que surge por medio de transformaciones lo individual y lo múltiple. Esta fuerza o actividad del devenir, que carece de comienzo y de fin, y que no descansa nunca (ya que *su reposo en cambiar*), está simbolizada por el *fuego*, que *se enciende* y *se apaga* periódicamente, que es vida y movimiento (pero también muerte o reinicio). En la formación del mundo, la vida se pierde en los elementos (en el *camino hacia abajo*), pues su muerte es vida para el agua, y de éste nace la tierra y el aire, del que renace el fuego (cfr. 22 B 31 DK). Aquello que, entre la variedad de los fenómenos, ha conservado su naturaleza divina de

[484] Platón: *Apología (Diálogos I)*, ed. cit., 29 a-b (trad. cast. Julio Calonge). También dice Confucio: "Si no conocemos la vida, ¿cómo podemos saber de la muerte?". Cfr. Confucio: "Analectas", XI, 11, en: *Los cuatro libros*, Barcelona, Paidós, 2002 (trad. cast. Joaquín Pérez).

fuego es precisamente a lo que Heráclito llamó «alma»[485]. Y la mejor prueba de ello es que la utiliza como sinónimo de *fuego*, de ahí que el *alma seca* sea la mejor y más sabia, porque es la más cercana al fuego, mientras que el agua la debilita hasta que *muere*:

> «Para las almas es muerte (θάνατος) tornarse (γενέσθαι) agua; para el agua es muerte tornarse tierra, mas de la tierra nace el agua y del agua, el alma.»[486]

> «Alma enjuta, la más sabia y la mejor.»[487]

Por tanto el alma humana es fuego, es una parte del fuego cósmico, del que participa, y como tal, *se transforma* y *muere*. Lo divino habita así en lo humano, el hombre forma parte del entramado natural, por eso apela a una conciencia *despierta*, porque la mayoría de los hombres no comprende la *razón* que todo lo gobierna (incluido el ser humano) pese a tenerla tan cerca (ya que una parte de la sabiduría divina habita en su interior, de ahí que todos puedan llegar a ser sabios, tanto más cuanto más cerca estén del fuego o seca sea su alma). Incluso suponiendo que estuviera prisionera en el cuerpo, el alma está sujeta a mutación continua, no menos que el resto de cosas del universo. Nada de lo vivo puede ser estático, pues es el perpetuo fluir lo que le mantiene vivo (el mismo sol es *nuevo* cada día, cfr. 22 B 6

---

485 Cfr. Aristóteles: *Sobre el alma*, Madrid, Gredos, 1999, 405a (trad. cast. Tomás Calvo).

486 ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή (22 B 36 DK).

487 αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (22 B 118 DK).

DK). De este modo, el alma no hace más que morir, ya en vida, para volver a renacer de nuevo, completando y sustituyendo la vida del alma que se ha marchado por una nueva[488]. El individuo *vive* (y *conoce* rectamente) si está en contacto con el fuego envolvente y común; ese contacto se pierde al dormir, por eso llama *dormidos* a los que se vuelven a un mundo propio sin vislumbrar lo que nos une (como dijo Hesíodo, el sueño es hermano de la muerte)[489]. Para Heráclito *muerte* es el paso de un estado relativo a otro, la otra cara de la vida: es *muerte* de un estado al mismo tiempo que *vida* de otro. Por eso dice Heráclito:

> «Un adulto, cuando se emborracha, se deja llevar por un niño pequeño, vacilante, sin darse cuenta de hacia dónde camina, por tener húmeda el alma.»[490]

Al alejarse del calor del fuego, el alma queda desorientada y el conocimiento de lo que nos rodea se vuelve semejante al de un niño. El alma,

---

[488] Sólo por medio de la procreación, dice Diotima, lo mortal puede ser inmortal, ya que siempre se deja un ser nuevo en lugar del viejo. Y ni siquiera nosotros somos lo mismo, sin dejar de ser los mismos, a lo largo de nuestra vida: en el cuerpo esto es evidente, pero sucede lo mismo en el alma. Cfr. Platón: *Banquete (Diálogos vol. III)*, ed. cit., 207d-208 b. Se ha querido ver en este pasaje una posición anterior o quizá una revisión de la teoría platónica sobre el alma, tal como se expone en *Fedón*, *Menón* y *Fedro*. La cuestión ha sido muy debatida, e incluso se ha visto en el discurso de Diotima una anticipación de la concepción de Hume sobre la personalidad, entendida como una sucesión de estados mentales, cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, vol. IV, pp. 373-377 (trad. cast. Alberto Medina; Álvaro Vallejo).

[489] Cfr. Hesíodo: *Teogonía*, ed. cit., 116ss.; 750ss.

[490] ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων (22 B 117 DK).

que es ígnea, abarca en Heráclito inteligencia, memoria y fuerza vital, de modo que todo *humedecimiento* de la misma conlleva una pérdida de estas facultades. Lo mismo sucede al dormir, que perdemos el contacto con el mundo *común* y nos volvemos a uno propio, lo que expresa Heráclito de un modo antiintuitivo y paradójicamente provocativo, jugando con el sentido filosófico de los términos y la percepción habitual de los mismos:

> «Muerte es cuanto vemos despiertos; cuanto vemos dormidos, visiones reales.»[491]

> «Un hombre en la noche prende para sí una luz, apagada su vista, y, vivo como está, entra en contacto con el muerto al dormir. Despierto, entra en contacto con el durmiente.»[492]

El despierto descubre que vida y muerte están ligadas, pero los más de los hombres viven aletargados en una falsa apariencia, son incapaces de conocer el verdadero sentido de lo que ven: *duermen* mientras creen estar despiertos y se asemejan a *muertos* mientras realmente duermen. Este hecho refleja por otro lado la esencia misma del pensamiento humano, que despierta de pronto para hundirse de nuevo en la perplejidad, como el rayo, manifestación de la razón cósmica universal, que nos deja ver todo en la noche para devolvernos de súbito a la oscuridad (cfr. 22 B 64 DK). La pos-

---

[491] θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος (22 B 21 DK).

[492] ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνηι φάος ἅπτεται ἑαυτῶι [ἀποθανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος) (22 B 26 DK).

tura de Heráclito, por tanto, no busca otra cosa que hacer honor a la ley del mundo que relaciona estrechamente los contrarios, sin eliminar su tensión.

Para los griegos, la parte más lejana del universo estaba compuesta precisamente de fuego: es la sustancia del sol y las estrellas, de lo que se sigue que el fuego (en la región ocupada por los mortales) evoca un cierto carácter *divino*. Los cuerpos celestes, ígneos y eternos, nos refieren una de las características esenciales de la naturaleza, esto es, la vida eterna, tal y como señala el propio Heráclito hablando del fuego (πῦρ ἀείζωον, 22 B 30 DK). En grados sucesivos de impureza, esta sustancia vital y divina invade nuestro mundo y nos proporciona la vida, al tratarse también de un componente esencial del alma. En este sentido, afirma Guthrie, cuando los órficos dicen que el alma y la inteligencia respiraban del aire, no están en gran desacuerdo con Heráclito. Ahora bien, sin duda cabe preguntarse hasta qué punto se puede considerar de un modo tajante que esta teoría fue heraclítea y no más bien un añadido estoico: en el primero se puede llegar a intuir, pero no hay fragmentos que lo atestigüen; en los segundos, en cambio, es uno de los pilares de su teología, hasta el punto de que denominaron a la razón-cósmica: *pneuma* (soplo o aliento ígneo)[493]. Guthrie ha señalado también la cercanía con el orfismo que se aprecia en los fragmentos del jonio relativos al «alma seca». En su opinión, Heráclito estaría remedando con esta dicotomía la doctrina órfica del «ciclo de los nacimientos» (aludido en el camino «hacia arriba» y «hacia abajo» de 22 B 60 DK), que sostenía que tan sólo las almas purificadas podrían liberarse del ciclo de las reencarnaciones y vivir una vida feliz y eterna en compañía de los dioses, y que las

---

[493] Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., p. 452. Sobe este tema, cfr. Molina, José: "Teología y racionalidad en la filosofía estoica", en: *Nova Tellus*, nº 19, 2 (2001), pp. 109-153.

impuras serían castigadas a yacer en el fango y a reiniciar de nuevo la serie de los nacimientos[494]. No obstante, parece que eso no es lo que subyace en las palabras de Heráclito: el hombre muere cuando el alma, que es fuego, *se apaga*, es decir, se ha transformado en agua recorriendo el «camino descendente». Y de esta manera, en el incesante proceso de todo lo que hay, el alma vuelve a renacer de nuevo (no la misma, ni con carácter individual), en un ciclo sin fin; para Heráclito, el individuo aislado no tiene importancia si no se relaciona con el conjunto; inmortal y eterno es el fuego como totalidad (que da lugar a todo y a todo reúne en su seno, como la divinidad), no una determinación o parte aislada del mismo. Como afirma Erwin Rohde, la cuestión de la inmortalidad del alma singular no tiene sentido para Heráclito; su doctrina tampoco puede ser concebida bajo la forma órfico-pitagórica de una *metempsicosis*: no parece lógico que, junto a sus propias ideas fundamentales (teniendo en cuenta su orgulloso y aristocrático carácter), aceptara sin más discusión esta creencia popular, ni mucho menos que se descubriera finalmente como un iniciado en los misterios, siendo el portador de una sabiduría velada para los profanos:

> «Heráclito sólo lanza algunas miradas aisladas hacia los misterios y hacia lo que podríamos llamar su «doctrina» (al igual que hace con respecto a otros fenómenos importantes de la vida religiosa de su tiempo), para ponerlos en contacto con su propia doctrina, más bien de un modo subordinado que preponderante. Heráclito muestra que los misterios pueden estar de acuerdo con su teoría, que a él le parecía poder explicar todos los fenómenos del mundo. Pero en ningún caso encontramos el menor rastro de que fuera al contrario, de que tratara de concordar su doctrina con los mis-

[494] Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Orpheus and Greek Religion*, ed. cit., p. 173.

terios, de que éstos le indicaran la línea a seguir en su pensamiento, haciéndole desviar de su propio camino.»[495]

Las tesis de Heráclito sobre los contrarios son más radicales aún: las inspira el intento de pensar lo uno sin mutilar su dinamismo, lo que exige un esfuerzo extra no a los iniciados sino a todos los hombres (esto no es en modo alguno pasajero porque órficos y pitagóricos guardaban con gran celo sus doctrinas y las alejaban de los curiosos, imponiendo castigos a quien las revelara, mientras que Heráclito depositó e hizo público su escrito en el Templo de Ártemis, para que fuera accesible a todos los interesados)[496]; sus fragmentos –como recalca Gadamer- difícilmente pueden querer expresar una doctrina especial sobre el destino de los muertos, ni mucho menos aún una sabiduría mistérica que estuviera cerrada para los no iniciados. Lo que denuncia Heráclito es justamente la torpeza de los hombres para *no ver* lo que tienen delante, no lo que les espera en el *más allá*[497].

Una vez dicho esto, en suma, debemos subrayar que la aparición del Papiro de Derveni ha abierto nuevas y fecundas vías de investigación en lo que respecta a los estudios heraclíteos, poniendo de manifiesto que entre

---

[495] Rohde, Edwin: *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, vol. 2, Barcelona, Labor, 1973, pp. 403-404 (trad. cast. Salvador Fernández). También M. Nussbaum opina que Heráclito rechazó la inmortalidad del alma, cfr. Nussbaum, Martha C.: "Psychē in Heraclitus", en: *Phronesis* 17 (1972), p. 169.

[496] Cfr. Diógenes Laercio: *Vidas de filósofos ilustres*, Barcelona, Orbis, 1985, IX, 5 (trad. cast. José Sainz). Sobre la problemática que rodea al libro de Heráclito, cfr. Mouraviev, S. N.: *Heraclitea. III. 1.: La Vie, la Mort et le Livre d'Héraclite*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2004, pp. 187-208.

[497] Gadamer, Hans Georg: "Estudios heraclíteos", ed. cit., p. 66. De la misma opinión, cfr. Mondolfo, Rodolfo: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, ed. cit., pp. 300-301. Cfr. Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 65.

ambos sistemas hay al menos una gran coincidencia en cuanto a la metodología, basada en el cripticismo, la sinonimia, la polisemia, la paradoja, los juegos de palabras y el análisis etimológico de las mismas. Se parte de la base, por tanto, de que las palabras tienen un sentido profundo, distinto del aparente, que sólo los *iniciados* son capaces de advertir[498]. Aunque esto no parece suficiente para postular una comunicación de fondo. Podría haber cierto eclecticismo de creencias en el ambiente que Heráclito usó libremente; igual que los órficos pudieron usar el estilo lacónico y el peculiar ascetismo de Heráclito para sus propios fines.

---

[498] Como señala Casadesús, Heráclito exige la misma atención a sus lectores que a sus oyentes, por eso sus textos son tan enigmáticos; esto se debe, en última instancia, a su afinidad con el Oráculo de Delfos, cuyo estilo habría tratado de imitar, por eso aclara en 22 B 93 DK que no «dice» ni «oculta» (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει) sino que «da señales» (ἀλλὰ σημαίνει). Cfr. Casadesús, Francesc: "Heráclito y el orfimos", en: Bernabé, Alberto; Casadesús, Francesc (Eds.): op. cit., vol. 2, p. 1102. Sobre los juegos de palabras que utiliza el jonio, cfr. Casadesús, Francesc: "A la búsqueda del lector perspicaz: el caso de Heráclito", en: *Estudios Clásicos*, t. 44, nº 121 (2002), pp. 95-106.

3ª parte.

«Discurso antropológico: sobre la sabiduría y su práctica.»

> "Muchos son los que sin haber aprendido la razón
> de las cosas viven de acuerdo con la razón".
>
> Demócrito (68 B 53 DK).

Cap. 9.

«Elementos para una teoría del conocimiento.»

1. El conocimiento del λόγος y sus consecuencias.

El problema del conocimiento aparece en Heráclito inseparablemente unido a su concepción de la naturaleza. No obstante, para alcanzar la sabiduría no sólo hay que conocer la naturaleza, sino además obrar «según la naturaleza» (κατὰ φύσιν), escuchando su *palabra*, su *ritmo* y su *medida* (λόγος). Como hemos visto, todos los componentes y todos los aspectos de la filosofía heraclítea giran en torno a una misma intuición metafísica: «todo es uno». De esta afirmación fundamental se desprenden un gran número de consecuencias, al tiempo ontológicas, epistemológicas y éticas, que delimitan la especificidad de su reflexión. Además, los fragmentos de Heráclito esconden una rara peculiaridad: independientemente del fragmento por el que se comience el análisis se llega siempre al mismo sitio (o se parte del mismo sitio), nos encontramos siempre con los mismos problemas, situados en un círculo recursivo en el que coinciden principio y fin[499]. En este sentido, sólo con fines analíticos se puede separar tajantemente la física de la metafísica, la ética o la teoría del conocimiento. No obstante, encontramos en los textos algunos motivos recurrentes que nos permiten delimitar estos ámbitos, al menos con fines hermenéuticos.

De cualquier modo, parece que existe unanimidad al sostener que el inicio del libro de Heráclito estaba presidido por el fragmento 1 DK:

---

[499] En este sentido dice Parménides: "Indiferente me es por dónde comenzar, pues de nuevo al mismo punto llegaré de vuelta" (28 B 5 DK). El acercamiento hermenéutico a los presocráticos, por tanto, requiere un movimiento circular y paradójico: la comprensión de un texto aislado depende de su puesta en conexión con el conjunto, pero sólo se obtendrá una visión global de su filosofía si se conocen cada uno de los textos por separado.

> «Aunque esta razón (λόγου) existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla, como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón (κατὰ τὸν λόγον), parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza (κατὰ φύσιν) y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de cuanto hacen mientras duermen.»[500]

En esta sentencia, el término λόγος tiene, en primer lugar, una acepción lingüística: se trata de la «palabra» de la naturaleza que los hombres no comprenden, ni antes ni después de haberla oído. Pero apenas una línea después λόγος designa la «razón» por la que todas las cosas acontecen y devienen (γινομένων) en la naturaleza[501]. Palabra/pensamiento y naturaleza, por tanto emergen unidas y en la más absoluta homología. Heráclito

---

[500] τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται (22 B 1 DK).

[501] En este texto traducimos λόγος por *razón*, no en el sentido moderno de facultad racional, sino en el de *ratio* ("proporción"), y también *palabra* que expresa dicha proporción. Lo esencial no obstante es comprenderlo, por eso se trata de una suerte de "palabra -pensante" que encierra una sabiduría superior, aunque no se trate de una inteligencia superior con carácter personal. Verdenius, W. J.: "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides", en: *Phronesis* 11 (1966), p. 11.

funde su *palabra* con la *palabra* de la naturaleza, pues en realidad son una y la misma, es decir, la *medida* con la que compone y recompone su discurso el pensador es la misma que sirve a la naturaleza para componer y descomponer todas las cosas del cosmos[502].

Dicho de otro modo, mientras que "la naturaleza habla actuando, el hombre actúa hablando", en palabras de Ramnoux[503]. No obstante, entre la palabra de la naturaleza y la palabra de Heráclito no se da una simple imitación sino una profunda comunicación y un esencial parentesco. Otro rasgo del λόγος que cabe destacar en este fragmento es su carácter eterno (ἐὸντος ἀεί: "existe siempre"). El adverbio ἀεί ("siempre") sólo vuelve a aparecer en el fragmento 30 DK, también acompañado del verbo «ser» (en presente, pasado y futuro), para referirse al fuego (ἀείζωον: "siempre-vivo") y quizá también en el fragmento 52 DK para referirse al tiempo, aunque esta vez de un modo latente (αἰὼν: "la eternidad"). Con esto no queremos

[502] Como indica Gadamer, el verdadero hablar es un estar despierto, una vigilia que suscita vigilia. Estar despierto supone no aceptar someterse pasivamente a lo que le viene a uno encima, sino escuchar. Precisamente ese suscitar la vigilia es lo que pretendía Platón con el sistema de la conversación dialéctica como lengua de la filosofía. En ella, no se trata de memorizar un conjunto de informaciones de un modo repetitivo, pasivo o somnoliento, como sucedía con los poemas homéricos en la educación tradicional griega, sino de todo lo contrario; se trata de un estar despierto, de una vigilia tensa, de una atención permanente a la palabra que evita el quedarse dormido. Cfr. Gadamer, Hans Georg: "Sobre el oír", en: *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002 (trad. cast. Ana Agud; Rafael de Agapito), pp. 67-76.

[503] Ramnoux, Clémence: op. cit., p. 15. Apunta Ramnoux que las medidas y las leyes del discurso son, en el fondo, las mismas que sirven a la naturaleza para disponer las cosas, puesto que unas y otras obedecen a un mismo λόγος, cuya función reunificadora junta sin suprimir las contradicciones.

afirmar que λόγος y fuego sean lo mismo, tampoco que lo sean λόγος y tiempo. Ya hemos visto que es el λόγος el que introduce la medida en el fuego, el tiempo y el devenir, y no al revés, por tanto, lo que hay que destacar es la permanencia de estos tres elementos (pues son *aspectos* del λόγος) a pesar de la constante transformación de la realidad, lo que no hace sino desestimar, una vez más, la reiterada interpretación tradicional que hace de Heráclito el filósofo del puro devenir.

Λόγος, en definitiva, es un término extremadamente complejo que hace referencia al comportamiento y a la constitución de la naturaleza en tanto que *existente*, *pensable*, *verdadera*, *mesurada* y *eterna*. Pero falta un calificativo si queremos aprehender por completo la intuición heraclítea de la misma, a saber, *divina*. No en vano, la literatura griega –desde Homero hasta los poetas trágicos- ha adjetivado siempre a los dioses como los *siempre vivientes* o bien como los *inmortales*, señalando el carácter eterno de la medida que prevalece en la naturaleza. Λόγος, por tanto, es la norma divina que se manifiesta en la naturaleza en general y en cada una de sus transformaciones en particular, reuniendo en una unidad relacional y articulada lo que aparentemente no es más que fragmento disperso y multiplicidad.

Justamente, al decir Heráclito que todo sucede conforme a este λόγος, está expresando este carácter de universalidad y de ley que no excluye nada, o lo que es lo mismo, señala que estamos ante una instancia objetiva, ajena a toda contingencia, sea humana o divina. Pues, en caso de producirse una subversión de los mismos, las Erinis, ayudantes de la Justicia, se encargarán de perseguirlo (22 B 94 DK)[504]. Aunque lo más interesante, dado el tema que nos ocupa, es relacionar el λόγος con el conocimiento humano.

[504] Cfr. Marcovich, Miroslav: op. cit., pp. 1-6.

Según este texto, Heráclito interpreta su tarea como: «distinguir, por medio de palabras y acciones, cada cosa según la naturaleza y mostrar cómo es». En este proceso, el λόγος es la base del conocimiento verdadero, que consiste en comprender la ley objetiva universal, así como sus manifestaciones particulares. Aquellos que no reconocen esta ley deben ser llamados ignorantes, puesto que no poseen un conocimiento verdadero, ni vislumbran la conexión *ecológica* que les une con el cosmos:

> «Pues es prueba de sensatez conocer lo único sabio (ἓν τὸ σοφόν) y lo que era gobernar todas las cosas por medio de todas (πάντα διὰ πάντων).»[505]

De nuevo estamos ante una afirmación que constata la existencia de una ley objetiva y universal que rige de un modo invisible todos los fenómenos visibles, y que se ramifica en una serie de leyes particulares que dependen de ella en última instancia, por lo que se sirve de ellas para gobernar todo *por medio de todo*. Y la sabiduría no es una simple acumulación de conocimientos, sino el descubrimiento de las conexiones ocultas e inmanentes que articulan lo real; en este sentido, la sabiduría humana exige reconocer y asimilar la *sabiduría* con la que opera la propia naturaleza, que teje un entramado donde todo cumple una función, sin establecer la preeminencia de la vida sobre la muerte, el placer sobre el dolor, la justicia sobre la injusticia, el bien sobre el mal y cada cosa sobre su contraria; se trata de

[505] εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (22 B 41 DK). También dice Platón en *Crátilo* que lo justo (δίκαιον) atraviesa el universo y da lugar a todas las cosas, ya que gobierna todo a través de todo (πάντα διαϊόν). Cfr. Platón: *Crátilo (Diálogos vol. II)*, ed. cit., 412 d-e.

una sabiduría *amoral* que mantiene el mundo en orden y equilibrio a pesar de su perpetua inestabilidad y que asegura, gracias a una renovación incesante, la persistencia de la vida global[506]. Si la razón cósmica gobierna todo por medio de todo, en suma, eso significa que no existen dualismos cerrados sino unidualidades abiertas, en las que ningún término de la relación enantiológica es prescindible ni puede ser sometido, puesto que se necesitan unos a otros. Pero si esto es así, ¿cómo es posible mantener el equilibrio en la naturaleza? El equilibrio se mantiene justamente porque existe una medida universal, allende toda oposición, que limita el devenir cósmico y la permuta y lucha entre los contrarios, armonizando de este modo los polos positivos con los negativos. Por tanto, es la medida la que permite que funcione el mundo, la que posibilita que un presunto montón de desperdicios sembrados al azar se desvele como un *cosmos* (22 B 124 DK). Esta es la regla universal de la naturaleza: la oposición no es incompatible con el orden cósmico, sino garante del mismo; en eso consiste a su vez la sabiduría humana: en comprender cómo de cada oposición resulta una armonía (y en interiorizar esa enseñanza para equilibrar la propia vida), que se debe en última instancia a la existencia de unos límites que nada ni nadie pueden sobrepasar, so pena de despertar a las Erinis (22 B 94 DK). En esta línea, conviene recordar dos sentencias afines:

> «Preciso es que los que razonan con sensatez (ξὺν νόωι) se afiancen sobre lo común a todos (τῶι ξυνῶι πάντων), como una ciudad, en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina, pues su poder se extiende todo cuanto quiere, a todas les basta e incluso sobra.» / «Por ello es necesario seguir lo común (τῶι

---

[506] Cfr. Conche, Marcel: *Héraclite. Fragments*, ed. cit., p. 242.

ξυνῶι), pero, aun siendo la razón común (τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ), viven los más como poseedores de una inteligencia propia (ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν).»[507]

En efecto, en estas acotaciones se señala de nuevo la preeminencia del λόγος, entendido como aquello que rige todos los fenómenos, como la ley universal de la que se alimentan el resto de leyes, incluidas las humanas, de modo que estando presente en todas, como fundamento último, las trasciende, en tanto que es la principal. El juego de palabras que aparece en este fragmento es evidente, y muy propio del jonio, ya que los que razonan con sensatez (ξὺν νόωι) deben afianzarse en lo común a todos (τῶι ξυνῶι πάντων); como todos los juegos que utiliza, no es un mero recurso estilístico sino un auténtico vehículo de su pensamiento, pues señala la relación esencial que hay entre ser sabio y comprender la comunidad de la que participa, más allá de su propia individualidad; pero sin olvidar el alcance político de esta afirmación, puesto que frente al «idiota» (ἰδιώτης), simple ciudadano (ignorante, inexperto y vulgar), que sólo busca su propio provecho y beneficio, el buen ciudadano es el que mira siempre por la comunidad (τὸ

[507] ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται (22 B 114 DK) + διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῶι <ξυνῶι, τουτέστι τῶι> κοινῶι· (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός). Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (22 B 2 DK). En este punto seguimos a Marcovich, quien, de hecho, une los dos fragmentos en su edición debido a su clara correlación (114+2 DK). Cfr. Marcovich, Miroslav: op. cit., p. 88.

κοινόν), por los asuntos públicos (τὰ κοινά), buscando la unión, la relación y la participación (κοινωνία), aun en detrimento de sus propios intereses, y se sacrifica por ella si es menester, defendiendo su muralla antes que cualquier otra cosa. La ética aparece ligada de este modo a la política (pero en el contexto de una reflexión general sobre la naturaleza), ya que no parece que el estudio de la *pólis* sea el motivo fundamental de su filosofía, sino una consecuencia de la misma: la norma que ajusta el cosmos es la que debe ajustar la vida y la convivencia en la *pólis*, ligando y armonizando los pareceres y anhelos de todos lo ciudadanos. Heráclito la llama ley divina, por diferenciarla de la humana, dando un paso más en la identificación que hizo Anaximandro del *primer principio* con *lo divino*, por tanto:

> «El λόγος de acuerdo con el cual suceden todas las cosas, aunque permanezca oculto a la humanidad, es la ley divina misma. Y el filósofo toca ahora su diana, llamando a los hombres a despertar y obrar como manda esta ley divina.»[508]

Lo que subyace en este planteamiento no es otra cosa que su teoría de la *armonía de los contrarios*; Heráclito no se detiene una vez que ha descubierto el funcionamiento de lo natural, sino que considera acaso más importante buscar una aplicación de este principio a la vida humana en todas sus facetas. Pero hay aquí algo más que una simple analogía: las leyes humanas, que traducen en el plano socio-político el contenido del λόγος,

---

[508] Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 118. Este matiz teológico hace ver que lo que presenta Heráclito no es lo que nosotros llamamos ley de la naturaleza (una fórmula general para describir un conjunto específico de hechos observados), sino algo más fundamental y auténticamente normativo. Es la más alta norma del proceso cósmico y la que le da sentido y valor.

delimitando lo justo de lo injusto, no son mera convención sino que «se nutren» (τρέφονται) de la única ley divina (ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου). Por eso:

> «Ha de luchar el pueblo por su ley igual que por su muralla.»[509]

Si las murallas representan la protección física de la ciudad, las leyes representan la protección política y moral de la misma (ya que están incluso por encima del gobernante), y es más fuerte la ciudad unida sobre su ley que la que tiene una gran muralla pero vive en total desacuerdo interno o *anomia*[510]. Por otro lado, la muralla no está diseñada para proteger a un individuo concreto (aunque sea el gobernante) sino un espacio colectivo (un ámbito de convivencia apoyado en costumbres y normas comunes); y es el pueblo (τὸν δῆμον) el que debe luchar por su ley (τοῦ νόμου) como por su muralla, lo que indica que es tan necesario combatir al *enemigo externo*, en una época llena de guerras y cambios sociales, como al *enemigo interno*, que rompe la *armonía* de la ciudad (ya que el texto no pone el acento en la muralla sino en la ley). Por tanto, un pueblo sin leyes firmes y justas es un pueblo indefenso, aunque tenga anchos muros a su alrededor[511]. Pero esto no siginifica que Heráclito tuviera un talante democrático, sino todo lo contrario: su espíritu aristocrático es indudable; como sucede en el universo,

---

[509] μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος (22 B 44 DK).

[510] Lo mismo puede decirse de las prácticas bélicas de los griegos: frente a la hazaña individual presentada por Homero, lo que prima ahora es el combate en formación, donde cada hoplita pierde su individualidad en el ensamblado de la colectividad, pero al tiempo gana una potencia y firmeza efectivas de las que carecería por sí mismo. Cfr. Lledó, Emilio: "La lucha por la ley (Heráclito, fragmento B 44)", en: *Memoria de la ética*, Madrid, Taurus, 1994, p. 258.

[511] Cfr. Marcovich, Miroslav: op. cit., pp. 534-535.

donde todos los sucesos remiten a una única ley, así debe ser en política: todos los ciudadanos deben seguir al más apto para encontrar la *armonía*:

«La ley es también obedecer a la voluntad de uno solo.»[512]

Hay que seguir al mejor pero no por motivos de cuna, sino de valía. El conocimiento del λόγος no está restringido a unos pocos, sino que todos pueden llegar a comprenderlo (de hecho Heráclito aspira a *despertar* a sus conciudadanos y no a mantenerlos *dormidos*); pero también se traza una línea divisoria clara entre el excelente o virtuoso y la multitud[513]. Gracias a su carácter estable y permanente, puesto que nunca descansa ni tiene ocaso, se puede hablar –por cotejo o adecuación- de un conocimiento verdadero (22 B 16 DK). Siendo el λόγος por tanto la ley objetiva universal,

---

[512] νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός (22 B 33 DK). El término ἑνός permite una lectura política y otra cosmológica del texto, ya que en ambos casos se trata de seguir una única ley. Por otro lado, la democracia iguala, elimina la tensión y permite gobernar a los menos aptos: por eso despreciaba a los efesios, que desterraron a Hermodoro precisamente por destacar sobre los demás, diciendo: «que nadie entre nosotros sea el más valioso, y si lo fuere, en otra parte y con otros.» (ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων) (22 B 121 DK). Según Marcovich, Hermodoro podría haber sido desterrado por su amistad con los persas, partidarios de la antigua nobleza de Éfeso, en los albores de la revolución jonia. Cfr. Marcovich, Miroslav: op. cit., p. 372. Sobre la posible relación de Heráclito con Hermodoro, cfr. Caballero, Raúl: "La musas jonias aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito", en: *Emérita*, LXXVI 1 (2008), pp. 9-21.

[513] Podría verse aquí una anticipación de la identificación platónica entre saber y poder, de modo que sólo el que llegue a conocer lo más elevado estaría capacitado para timonear la nave del Estado. Cfr. Platón: *República (Diálogos vol. IV)*, ed. cit., 473c.

lo que, estando presente en cada cosa, resiste y regula el devenir del cosmos, es también lo único que permite una *comunicación* entre los hombres[514]. Todo discurso que no esté basado en *lo común* cae en el ámbito subjetivo de la *idiotez*, esto es, del «mundo particular» de cada cual, perdiendo su nexo con lo que todo lo une. Nótese además que esta idea de la comunidad no se refiere únicamente al ámbito del conocimiento sino antes incluso al de la misma realidad, puesto que los que conocen el λόγος comparten también un mundo colectivo. Bajo estas coordenadas surge inevitablemente el problema del lenguaje. El lenguaje es inoperante si no comunica nada, pero para poder hacerlo es necesaria la objetividad, la comunidad de sentido, y puesto que lo común está en el λόγος, se entiende ahora que podamos traducirlo por «palabra» (o hablar de la «palabra» de la naturaleza), en cuanto dicha *palabra* expresa lo común a todos los seres. Por tanto, hay una relación esencial entre la unidad y comunidad de la razón y la unidad y comunidad de lo real, casi en sentido hegeliano, aunque salvando las distancias[515]. El λόγος, en suma, es lo máximamente objetivo y universal, por eso el conocimiento que quiera ser objetivo y universal, la ciencia por contraposición a la opinión, debe entenderse como reconocimiento del principio que todo lo gobierna a través de todo (ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων). Lo contrario es perderse en la subjetividad que no proporciona

---

[514] Cfr. Mondolfo, Rodolfo: *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, ed. cit., p. 24.

[515] Cfr. Schettino, Ernesto: "La teoría del conocimiento en Heráclito", en: *Revista de la Universidad Veracruzana*, nº 46 (1968), p. 231. En este sentido puede decir Spinoza que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas". Spinoza, Baruch: *Ética*, II, 7, Madrid, Trotta, 2000 (trad. cast. Atilano Domínguez).

ningún conocimiento común o verdadero, y sin este lazo que nos religa, desde un punto de vista antropocósmico, con la totalidad de lo real, el hombre pierde la comunicación y se retira a un mundo propio[516].

Subraya Heráclito que no se trata de escucharle a él (οὐκ ἐμοῦ), sino a la «razón» (τοῦ λόγου) que preside el cosmos:

> «No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una (ἓν πάντα).»[517]

---

[516] La afinidad con Spinoza es patente, *mutatis mutandis*, especialmente en su concepción de las "nociones comunes". Como es bien sabido, Spinoza distingue tres géneros de conocimiento: 1) La *imaginación*, que designa el conocimiento sensible, que es confuso y fragmentario por estar desligado del orden necesario de las cosas; 2) La *razón*, por la que se conocen las "nociones comunes", esto es, el conjunto de relaciones generales que afectan a los cuerpos y componen la naturaleza; 3) La *intuición*, por la que se conoce la esencia de cada cosa desde el punto de vista divino. A nuestro parecer, la semejanza con el jonio estriba en el reconocimiento del carácter dinámico de la relación hombre-mundo, así como en la inserción ecológica de la conciencia: "sólo hay autoconocimiento en cualquiera de sus formas dentro de esta intersección causal, en el espesor del mundo, donde el sujeto es estimulado en uno u otro sentido". Cfr. Espinosa Rubio, Luciano: "Una interpretación general de Spinoza", en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXIV (1997), p. 66.

[517] οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι (22 B 50 DK). Como señala Hegel, es un error pensar que el pensamiento debe ser algo propio, inédito o especial, puesto que el verdadero pensador es el que da cuenta de lo que atañe a todos, siendo capaz de poner en conceptos su circunstancia, por decirlo en términos de Ortega, aunque ambos hicieron gala de una conciencia histórica que obviamente no estaba presente en los griegos. Cfr. Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, ed. cit., p. 275.

Sin duda, la tesis de objetividad que prescribe Heráclito aparece recogida en este texto, puesto que no se trata de aceptar sin más su discurso (λόγος), a pesar de saberse en posesión de la verdad, sino de ser capaces de descubrir directamente esa verdad en la propia naturaleza. Para ello basta una escucha atenta y despierta, detrás o más allá de las apariencias, puesto que no estamos ante algo sumamente lejano o inaccesible, sino ante algo con lo que tropezamos cada día aunque no seamos capaces de advertirlo:

> «No entienden (φρονέουσι) los más las cosas con las que se topan, ni pese haberlas aprendido las conocen, pero a ellos se lo parece.»[518]

> «Con la razón (λόγωι) con la que más habitualmente tratan se hallan en desacuerdo; y las cosas con que tropiezan diariamente les parecen extrañas.»[519]

Justamente, por ser universal, el λόγος está presente en todas partes, de modo que uno se encuentra con él por doquier aunque no lo comprenda. Heráclito destaca la paradoja de los que se sienten extranjeros en el mundo

---

[518] οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι (22 B 17 DK). Dice Lao Zi: "Mis palabras, / son fáciles de comprender, / fáciles de practicar; / pero en el mundo no hay nadie capaz de comprenderlas, / no hay nadie capaz de practicarlas. / Mis palabras tienen un origen, / mis actos tienen un señor. / Como no los conocen, / tampoco me comprende a mí. / Raros son los que comprenden". Lao Zi: op. cit., § 70.

[519] ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τῶι τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται (22 B 72 DK).

habitual, la mayoría (πολλοί), de los que no son capaces de trascender las apariencias e interiorizar la verdad que velan y con la que tropiezan a diario. No puede expresarse de un modo más claro el hecho de que los hombres se encuentren tan cerca y al tiempo tan lejos de la clave de la realidad. Nótese que el fragmento encierra hasta cuatro términos distintos relativos al conocimiento: φρονέουσι, μαθόντες, γινώσκουσιν y δοκέουσι, lo que subraya la tozudez de sus conciudadanos (y la desesperación de Heráclito), que *saben* sin pecatarse de ello y *creen saber* cuando en realidad ignoran lo fundamental, confundiendo así lo esencial con lo aparente[520]. Aunque para ello se necesita ser un *áristos*, uno de los mejores, moral e intelectualmente hablando, es decir, poseer un *alma sabia* y *seca*, sin olvidar que la sabiduría no es un privilegio de unos pocos, sino algo común a todos por igual, se sepa o no hacer un buen uso de ella (22 B 113 DK).

Ante este aserto, cabe preguntarse por qué sólo una minoría es capaz de alcanzar el verdadero conocimiento, incluso pese al magisterio de los que saben. Heráclito ofrece dos posibles respuestas a esta cuestión: por una parte, señala los límites del conocimiento humano, por otra, la imposibilidad de escrutar el λόγος hasta sus últimos resquicios, dada su insondable y siempre creciente profundidad. Además, esta dificultad nace del hecho mismo de que el λόγος no es un objeto dado, sino una relación o medida que está en todas las cosas sin ser ella misma una cosa, del mismo modo que la ley de la gravedad no es una cosa aunque afecte a todas por igual.

---

[520] Según García Calvo, lo que se critica aquí es el poder que las creencias y las tradiciones ejercen sobre los hombres, hasta el punto de volverles ciegos a la verdad y ajenos a la lógica natural de los acontecimientos, haciendo que se aferren al criterio de autoridad antes incluso que a la evidencia (sobre todo si ésta contradice la enseñanza tradicional). Cfr. García Calvo, Agustín: op. cit., p. 57.

Por otro lado, debemos destacar la incapacidad de los sentidos para captar, en un mundo sujeto al constante devenir, lo permanente que sirve de metrónomo y fundamento. De ahí que nos engañemos fácilmente, pensando que conocemos la verdad sin hacerlo, con lo que entroncamos con uno de los temas clásicos de la filosofía griega. Pero no se trata de rechazar el testimonio de los sentidos, sino de aprender a filtrarlo e interpretarlo correctamente por medio de la inteligencia, puesto que la naturaleza «ama esconderse» y no se presenta de inmediato tal y como es:

> «Malos testigos para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras (βαρβάρους ψυχὰς).»[521]

Como es bien sabido, el término «bárbaro» (literalmente, que balbucea o farfulla un "bar-bar" ininteligible y confuso, en contraste con la claridad expresiva de la lengua griega, que era tenida por el arquetipo de lo racional), se suele utilizar en contextos esencialmente lingüísticos para referirse a quienes no hablan griego (ni tampoco lo comprenden)[522]. En sentido

---

[521] κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (22 B 107 DK, la traducción es nuestra). Según Heráclito, los ojos y los oídos de aquellas personas que no tienen almas cultivadas, es decir, que no comprenden lo que subyace a la información de los sentidos, son malos testigos o poco fidedignos. Es preciso, por tanto, como señala Pradeau, hacer uso de la razón común y divina para delimitar lo verdadero de lo falso. Cfr. Pradeau, J-F.: op. cit., p. 165.

[522] Cfr. García Gual, Carlos: "La utilidad de los bárbaros", en: *Claves de Razón Práctica*, nº 5 (1990), pp. 64-69. Cfr. Santiago, Rosa A.: "Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad", en: *Faventia*, 20/2 (1998), pp. 33-45. En otro sentido, se trata también de una distinción política, que delimita dos modos de vida y de organización social, uno democrático e igualitario, otro tiránico y jerárquico. Cfr. Hall, Edith: *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 2.

amplio, ojos y oídos serán buenos testigos para los que sepan interpretar su mensaje adecuadamente, para los que comprendan, desde su propia alma, el λόγος. Pero la experiencia no es suficiente por sí misma, sino que tiene que ser interpretada, como un enigma, como un oráculo, y podríamos equiparar este proceso con la traducción de una lengua: para el que sabe cómo interpretar los símbolos resulta clara y comprensible, mientras que para el que no dispone de esas pautas hermenéuticas resulta oscura e incomprensible. Heráclito asume en su escrito un lenguaje oracular, profético, iniciático, que «ni expresa ni oculta sino que indica (σημαίνει)» el camino hacia la verdadera sabiduría, para aquellos que sean capaces de descifrarlo[523]. Este lenguaje tiene dos características fundamentales: la tendencia a considerar el fundamento del mundo como algo escondido y la necesidad de incluir la intuición como un elemento ineludible del conocimiento. No olvidemos, que para interpretar correctamente el oráculo hay que completar los datos sensibles con una cierta intuición de lo invisible que hay en ellos. Afirma Colli que Heráclito habría resuelto así la tensión entre lo humano y lo divino, al presentar mediante enigmas humanos la oculta e inefable esencia de la naturaleza-divina: el λόγος es inmanente y a la vez trascendente, es un

[523] "El señor de quien es el oráculo de Delfos ni expresa ni oculta sino que indica" (ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει) (22 B 93 DK). Delfos representa, mejor que cualquier otro lugar, la inclinación de los griegos al conocimiento. Allí acudían habitantes de toda Grecia para interrogar al dios por su porvenir, como es sabido. Éste, a pesar de tener una certera intuición del mismo, lo desvelaba siempre de un modo enigmático. Se establece que el hombre, a diferencia de la divinidad, debe transitar sin atajos el difícil camino del saber, que sólo puede ser iluminado por los destellos que emite el λόγος (desde el interior del hombre), en una mezcla de razón, intuición e inspiración.

intermediario entre lo humano y lo divino, entre lo mortal y lo inmortal, entre el tiempo y la eternidad; y está a medio camino entre la ignorancia y el saber, ya que el hombre participa de él pero nunca llegará a conocerlo plenamente[524]. No se olvide además que:

> «Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará, pues es difícil de escudriñar y alcanzar.»[525]

Normalmente se suele interpretar este texto en sentido religioso, pero queda patente, en nuestra opinión, su alusión directa a la teoría del conocimiento, por cuanto conocer el λόγος exige un notable esfuerzo por parte de aquel que lo busca. El fragmento encierra toda una actitud de vida: invi-

---

[524] Cfr. Colli, Giorgio: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 92 (trad. cast. Carlos Manzano). El pensamiento humano, debido a su origen divino, es la única instancia *natural* que se halla en condiciones de penetrar en la intimidad *sobrenatural* de la propia naturaleza. Cfr. Jaeger, Werner: *Paideia*, ed. cit., p. 178.

[525] ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον (22 B 18 DK). El hombre sensato está abierto a todo lo que le rodea, sin descartar ningún dato, por disparatado que parezca, pero el necio olvida tan pronto como aprende y no advierte la verdad aunque la tenga delante, por eso necesita –como el animal- castigos y escarmientos, o como dice Heráclito, ser gobernado por un golpe seco (22 B 11 DK). Pensamos que Heráclito se separa aquí del racionalismo tópico que se le suele atribuir (derivado de una identifiación sin matices del λόγος con la razón, tomada como facultad epistemológica), en cuanto no hay un camino establecido que conduzca a lo inesperado, si se sabe usar bien la razón, sino que hay que ir "haciendo camino al andar", como dijo Machado, en la propia búsqueda, interpretando los signos correctamente, pero al mismo tiempo estando atentos a cualquier novedad ("encuentro lo que no busco" dijo también el poeta (*Proverbios y cantares*, XIII), y sigue: "busca a tu complementario, que marcha siempre contigo y suele ser tu contrario (Ibid., XV)).

ta a no *dormirse*, a no acomodarse, a *despertar*, a estar alerta, yendo más allá de la experiencia cotidiana, del sentido común y de lo que cabría esperar, dejando abiertas las puertas de *lo inesperado*. En apariencia, nadie nos diría que detrás de lo que vemos cotidianamente mudar prevalece una norma universal, pero también hay que tener presente el carácter infinito de la tarea de delimitar aquello que todo limita, puesto que nunca podrá ser atrapado por completo:

> «Los buscadores de oro, mucha tierra cavan y poco encuentran.»[526]

Estamos sin duda ante una buena descripción de la tarea propia del filósofo, una búsqueda sin fin, enojosa pero gratificante, por contraposición al poeta, que conoce de antemano la verdad que se dispone a contar. Siempre habrá quien se satisfaga con menos, o quien huya del esfuerzo que precisa la verdadera felicidad, que deriva de la actividad intelectual y no del deleite del cuerpo:

> «Los cerdos disfrutan más del cieno que del agua limpia.»[527]

---

[526] χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον (22 B 22 DK).

[527] a) ὕες γοῦν Βορβόρῳ ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι (22 B 13 DK); b) sues caeno, cohortales aves pulvere vel cinere lavari (22 B 37 DK). Siguiendo la versión de Clemente (*Strom*. I 2, 2): "El hombre de aspecto agradable no debe ir sucio ni polvoriento ni deleitarse con el fango, según Heráclito". Para Marcovich, la acotación arriba citada, por tanto, no sería sino un dicho popular griego que sirve para glosar el contenido del texto. Cfr. Marcovich, Miroslav: op. cit., pp. 179-181. La segunda versión la da Columella (VIII 4, 4): "Si creemos a Heráclito de Éfeso que dice que los cerdos se lavan con el fango y los pájaros con el polvo y la ceniza…" Sobre la problemática filológica,

«Los asnos preferirían los desperdicios al oro.»[528]

«Si la felicidad consistiera en el deleite del cuerpo, diríamos que los bueyes son felices cuando encuentran arveja para comer.»[529]

Es más cómodo yacer en el fango y recoger –como animales- los frutos inmediatos del placer sensible, que dedicar la vida a buscar con empeño y limitados resultados el placer más propio y elevado que le está concedido al ser humano: conocerse a sí mismo y conocer en profundidad el mundo que le rodea[530]. El sabio se desvela por hallar la esencia de las cosas, pero sabe que se embarca en una empresa perenne. Tampoco desconoce que es necesario «cavar mucho» para destapar un poco de esa esencia, por el contraposición a los que desisten del esfuerzo y prefieren vivir en la ilusión de

---

cfr. García Calvo, Agustín: op. cit., pp. 162-163. Cfr. Pradeau, Jean-François: op. cit., pp. 202-203.

528 ὄνους σύρματ᾽ ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν (22 B 9 DK).

529 Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum (22 B 4 DK).

530 Este fragmento recuerda sin duda el planteamiento que hace Aristóteles sobre la felicidad. Sobre su nombre todo el mundo está de acuerdo y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz; pero sobre su esencia discuten y no lo explican del mismo modo: unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, la riqueza o los honores, pero los más sabios reconocen que se trata de un bien que se quiere por sí mismo, del que dependen los demás, y que no atañe al cuerpo sino al alma. Cfr. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, ed. cit., I.1, 4, 1097 b; I.1, 13, 1102 a-b. Para Aristóteles, cada animal busca el placer que le es propio y éste se corresponde con la actividad que le define (la más agradable de las actividades conforme a la virtud, aunque requiera esfuerzo), por eso, el hombre que no encuentre la felicidad en la actividad contemplativa, sino en el placer corporal, será semejante a un animal. Cfr. Ibid. I.10, 7, 1095 a.

conocer la verdad cuando lo que conocen no es más que una apariencia de la misma, opiniones humanas en vez de ciencia estricta.

Se presenta aquí una auténtica dialéctica entre la razón y los sentidos, de modo que, parafraseando a Kant, los sentidos sin λόγος son ciegos, pero el λόγος sin los sentidos es un molde vacío. Esto no debe interpretarse en modo alguno como un menosprecio de los sentidos, sino como una llamada de atención para hacer un uso crítico y no ingenuo de los mismos, ya que para conocer el λόγος su testimonio es válido:

> «Las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, ésas son las que yo prefiero.»[531]

A través de los sentidos tenemos un primer contacto con el mundo que nos rodea, de suerte que podemos hacerlo por nosotros mismos sin de-

---

[531] ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω (22 B 55 DK). Como dijo Hesíodo: "El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo comprende todas las cosas; es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja; pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil". Hesíodo: *Los trabajos y los días*, ed. cit., 293 ss. Este fragmento destapa un empirismo inesperado y apunta la posibilidad de conectar con lo real sin mediaciones rebuscadas. Hay algo taoísta aquí, por cuanto conocer el λόγος no es una actividad puramente intelectual, sino además una experiencia vital. Se busca en ambos casos superar las perspectivas individuales para acceder a una verdad universal, por medio de un modo despierto de ver, ser y estar en el mundo. Las palabras y los razonamientos humanos no alcanzan en última instancia para definir esta verdad común. Cfr. Arlés Gómez, José: "Interconexión hombre-mente-naturaleza desde el taoísmo", en: *Hallazgos*, nº 5 (2006), pp. 72-86. Como ampliación, cfr. Watts, Alan: *El camino del tao*, Barcelona, Kairós, 2001 (trad. cast. Horacio González).

pender únicamente de la autoridad de la tradición. Si todo se convirtiera en humo, postula el jonio, sería la nariz la encargada de discriminar unas cosas de otras (22 B 7 DK). Es más, incluso reconociendo la primacía de la razón sobre los sentidos de cara al recto conocimiento, parece que el papel de éstos es facilitar al alma una primera toma de contacto con el mundo común (siendo el objetivo último del propio conocimiento desvelar la ley universal que subyace a todo acaecer particular)[532].

No obstante, aquellos cuyos sentidos no estén guiados por un entendimiento atento, aún oyendo el λόγος se asemejarán a sordos:

> «Escuchando sin atender, a sordos se asemejan. Les cuadra el testimonio del dicho: "presentes, están ausentes".»[533]

---

[532] Hablando de la filosofía moderna, Cassirer hace una definición del conocimiento que –tomada en sí misma- podría aplicarse a Heráclito: "Todo conocimiento, todo esfuerzo de la investigación, tiende a descubrir y expresar esta ley universal de la razón, que impera por encima de todo acaecer especial y de todos los pensamientos de los individuos". Cassirer, Ernst: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, México, F.C.E., 1962, vol. I, p. 29 (trad. cast. Wenceslao Roces).

[533] ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι (22 B 34 DK). Parménides hizo una afirmación semejante: "Mira pues lo que, aun ausente, está firmemente presente al entender…" (28 B 4 DK), invitando a hacer presentes –por medio del pensamiento- las cosas ausentes; Heráclito denuncia la sordera mental de los que estando presentes se comportan como ausentes, al no ser capaces de comprender la verdad (aunque la tengan delante y dispongan de un guía para mostrársela). Reclama, por tanto, más atención, que se fijen en lo real, que lo vivan, de modo que sean capaces de descubrir en lo cercano lo más lejano. Cfr. Mondolfo, Rodolfo: *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, ed. cit., p. 370.

Hemos visto, en suma, que Heráclito desconfía de los sentidos como fuente de conocimiento de las cosas cuando no están guiados por una razón crítica y común, pues todos los entes están sometidos a un movimiento perpetuo y hay que intentar conocer la ley que regula y gobierna el devenir antropocósmico (que nunca se muestra inmediatamente ni por completo). No estamos ante un pensador ingenuo, pero tampoco ante un pensador que sostenga la imposibilidad del hombre de alcanzar la sabiduría, a pesar de que sólo unos pocos son capaces de recorrer el arduo camino que conduce hasta ella. E. Hussey, en un intento de sistematizar la teoría heraclítea del conocimiento, ha formulado cuatro principios hipotéticos para interpretar la sensibilidad:

1) «Regla de no-cancelación»: nada de lo que nos es dado por los sentidos debe ser rechazado, sino depurado y traspasado.

2) «Regla de no-extra-sensibles»: nada externo debe ser añadido a lo que nos es dado por la propia experiencia.

3) «Regla de holismo»: la experiencia debe ser analizada desde un punto de vista global que incluye la comprensión inmediata del λόγος.

4) «Regla de significado intrínseco»: la experiencia encierra dentro de sí todos los elementos que permiten su interpretación[534].

[534] Cfr. Hussey, Edward: "Epistemology and Meaning in Heraclitus", en: Schofield, Malcolm; Craven Nussbaum, Martha (edts): *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge, University Press, 1982, pp. 35-36.

Puede parecer que esta clasificación contraviene lo que el propio Heráclito manifiesta, pero no es así. Heráclito no rechaza –como Parménides o Platón- el testimonio de los sentidos: la experiencia sensible constituye una parte esencial de la verdad, permite un cierto acceso al λόγος, puesto que todo lo que sucede en el cosmos es un reflejo de su *medida*, pero como la mayoría de los hombres no es capaz de encontrar en ella los vestigios de esta norma universal, es preciso pasarla por el filtro de la inteligencia. Ciertamente, hay que diferenciar los datos sin interpretar que nos proporciona la intuición sensible de los datos ya interpretados (proceso que tiene un claro componente «lógico»), pero no cabe aún una distinción tajante entre los sentidos y la razón, como facultades epistemológicas opuestas, como se dará en Platón. El λόγος no carece de referentes en el mundo sensible y hasta el propio devenir cósmico es expresión suya. La experiencia sensible, por tanto, proporciona los materiales básicos del conocimiento, que deben ser cribados desde la perspectiva del λόγος, es decir, desde el punto de vista de su unidad e invisible respectividad (por eso los buscadores de oro cavan mucho y encuentran poco, una vez tamizada la tierra).

Lo que está claro, como hemos visto, es que todo aquello que se tome por verdadero debe ser directamente entendido. En primer lugar, se trata de fundamentar nuestro conocimiento en lo común, en lo sumamente objetivo, en el λόγος. En segundo lugar, se trata de constatar que los sentidos nos pueden conducir al error sin la asistencia de la razón. En consecuencia, debemos ir más allá de las apariencias y no dejarnos dominar por lo inmediato visible, sino profundizar en ello en busca del sustento invisible.

Pero se necesita además tener en cuenta un tercer aspecto, no menos importante, la evidencia personal, que concede primacía a lo que se ve por uno mismo, frente a lo que nos transmiten otros:

«Los ojos son testigos más exactos que los oídos.»[535]

La superioridad de la vista respecto al oído radica en el hecho de que, mientras que la primera nos proporciona impresiones sobre el mundo vivaces e inmediatas, el segundo nos refiere un conocimiento mediado por la enseñanza de otros, esto es, por un narrador. A tenor de lo dicho anteriormente, no se trata de que la vista nos proporcione sin más conocimientos verdaderos, sino de que nos pone en disposición de tenerlos. Se trata de que la propia experiencia siempre es preferible a la autoridad o a la tradición a la hora de hacer ciencia. Sin duda, es menester tener muchos conocimientos para lograr un saber atinado sobre lo real (22 B 35 DK), pero lo esencial es distinguir entre cantidad y calidad[536]. De nada sirve «saber mucho» (πολυμαθίη) si no se sabe procesar ni aplicar a nivel existencial (22 B 40 DK). En este sentido:

«No hay que hablar y actuar como hijos de nuestros padres.»[537]

---

535 ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες (22 B 101a DK).

536 "Muy preciso es que los hombres que aman el saber traten de enterarse de muchas cosas" (χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι) (22 B 35 DK). Según García Calvo, la aparición del término ἵστορας ("investigadores") revela una contraposición clara respecto a la tarea de mitógrafos y aedos. Por otro lado, si se concede que el texto no está modificado, estamos ante uno de los primeros usos del término "filósofo" para caracterizar a los hombres que aman el saber (φιλοσόφους). Pero aunque otros, como Pitágoras, pueen ser considerados filósofos, el aristócrata del espíritu, no obstante, siempre ha de preferir calidad a cantidad y saber a erudición. Cfr. García Calvo, Agustín: op. cit., p. 79.

537 οὐ δεῖ <ὡς> παῖδας τοκεώνων, τοῦτ᾽ ἔστι κατὰ ψιλόν· καθότι παρειλήφαμεν (22 B 74 DK).

Ante todo, parece que lo que se cuestiona es un modelo de educación vigente en la Grecia de su momento, basado en la audición de lecturas y en la tradición oral. En efecto, dada la extrañeza con la que los hombres recibieron el discurso de Heráclito, podemos pensar que encerraba un modelo de educación sustancialmente distinto del tradicional, sin olvidar tampoco el carácter inflexible del Efesio, que no deja lugar para el diálogo o el debate, ya sea con la tradición o con sus propios conciudadanos[538].

---

[538] Según García Baró, lo que dice esta sentencia es que Heráclito entiende la filosofía como «la tradición de los hombres sin tradición», esto es, de los hombres que ponen en cuestión con la vista lo que han aprendido con el oído. Cfr. García-Baró, Miguel: *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 55. Los padres educan a sus hijos en unas creencias y valores que éstos aceptan sin más. A medida que crecen y desarrollan su razón comienzan a cuestinarlas y a trazar su propio camino. Lo mismo sucede con la filosofía respecto al mito, afirma Conche: los filósofos invitan a hablar y actuar siguiendo los resultados de la investigación racional y no perpetuando el dictamen de la tradición, en un ejercicio de crítica y libertad. Cfr. Conche, Marcel: *Héraclite. Fragments*, ed. cit., pp. 74-75. Dice Heráclito: "¿Qué sensatez o qué inteligencia es la de ésos? Dan crédito a los recitadores de los pueblos y toman al vulgo por maestro, sin saber que los más son malos y pocos los buenos" (τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλωι χρείωνται ὁμίλωι οὐκ εἰδότες ὅτι 'οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί') (22 B 104 DK). Atando cabos encontramos una crítica a los poetas (junto con su repetido elogio de la élite frente a la masa), especialmente a Homero, quien, junto con Hesíodo, dio forma a la religión griega. Su obra era memorizada por los niños de modo que grababa en sus mentes todo un conjunto de creencias y patrones de conducta, un modo de pensar y actuar. Los filósofos, conscientes de la importancia e influencia de los poetas en la educación, disputaron ese lugar con un nuevo modelo de educación, basado en la investigación racional de la naturaleza y el hombre, por eso Platón no tuvo más remedio que expulsarlos de la ciudad ideal, no sin antes reconocer que Homero fue quien educó a Grecia (τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν). Cfr. Platón: *República (Diálogos vol. IV)*, ed. cit., 606e.

Pero, del mismo modo que sucede con los sentidos, no se trata de eliminar el testimonio de la tradición, sino de tomarlo en un sentido crítico y no dogmático, una vez filtrado por la evidencia personal –a semejanza, salvando la distancias, de lo que propone Descartes en la primera regla del *Método*-[539]. Por eso, lo que pide Heráclito es que no se acepte nada sin saber por qué se hace, como ejemplifica la crítica que hace de sus predecesores, a excepción de los milesios:

> «Meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia. Justicia se encargará de los artífices y testimonieros de mentiras.»[540]

Una vez más, no se trata de sostener que no se pueden tener más que conocimientos pasajeros, sin llegar a saber lo que son las cosas ni la ley que las rige, sino que vamos progresando en su conocimiento gradualmente y no sin esfuerzo. Más que un saber efectivo, por tanto, tenemos que buscar aquí una suerte de «filosofía de la sospecha», un despertador que trata de sacar a los hombres de su sopor cotidiano. En esta misma línea, como veremos, tenemos un gran número de textos que inciden en la incapacidad del hombre *dormido* para asimilar la *palabra* de la naturaleza, tanto *antes* como *después* de haberla oído, sea porque trata de interpretar la naturaleza

---

[539] "El primero consistía en no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para la duda". Descartes, René: *Discurso del método*, Madrid, Alfaguara, 1981, II, p. 15 (trad. cast. Guillermo Quintás).

[540] δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας (22 B 28 DK).

desde su *propia inteligencia*, desde su *propio mundo*, sin atender a *lo común*, sea porque escucha sin comprender la interpretación que proponen los pocos sabios que han sido capaces de alcanzar la verdad, entre los que el propio Heráclito se incluye.

1.1. «Dormidos» y «despiertos» como categorías epistemológicas.

De todo lo analizado en el apartado anterior, se desprende que para Heráclito existen dos clases de hombres según el conocimiento del λόγος que posean: los «despiertos» y los «dormidos»:

> «Para los que están despiertos (τοῖς ἐγρηγορόσιν), el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen (τῶν δὲ κοιμωμένων) se vuelve hacia uno propio.»[541]

Según esto, estar despierto o dormido significa estar o no atentos al λόγος, tener un mundo *propio* (ἴδιον) o *único y común* (ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον), ser sabio o ignorante[542]. Utilizando conceptos platónicos, se trata de poseer la «ciencia», universal y permanente, o bien la «opinión», particular y mudable. Dicho de otro modo, los dormidos no saben lo que hacen ni por qué lo hacen, mientras que los despiertos son conscientes de cuanto hacen y piensan, puesto que están en sintonía con el λόγος:

[541] τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι (22 B 89 DK).

[542] Cfr. Jaeger, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, ed. cit., p. 159. Cfr. Fränkel, Hermann: op. cit., p. 348.

> «Para Heráclito, los que hablan comparten un mundo común, y los que no hablan o dejan de hablar o no quieren hablar se vuelven a un mundo particular, pues esa estancia en un mundo particular es precisamente en lo que consiste el sueño y el estar dormido. Pero, ¿qué es y en qué consiste este mundo que es común y se comparte y qué es y en qué consiste el mundo, que también lo es, particular? Piensa Heráclito que al mundo le viene su comunidad y también su orden y su estructura del ajuste y del acoplamiento de los elementos diversos así como de sus tensiones contrarias, y viene a ser el mundo el resultado de una ensambladura que, aunque pueda aparecer como quietud, es el resultado de la inquietud de la tirantez y de la mezcla.»[543]

Lo «común» del mundo común es, en primer lugar, algo objetivo: la unidad de cada cosa con su contraria, con la que forma esta comunidad inseparable que Heráclito denominó «armonía». Cualquier intento de quebrar dicha unidad sería equiparable a un intento de retirarse de lo común, puesto que el hecho mismo de no entenderla equivale al primer paso para comenzar a vivir en un mundo particular. En segundo lugar, lo común del mundo es algo intersubjetivo, algo válido para cualquier sujeto que sepa mirar lo que hay, entenderlo y expresarlo. La oposición se plantea ahora entre una *razón* que es común y una *inteligencia* que es particular (ἰδίαν φρόνησιν). ¿Cuál es esa razón común, presente en todo momento, que todo lo mide, a la que hay que seguir o a la que de hecho seguimos sin advertirlo?

[543] Rodríguez Sández, Rafael: "Razón común", en: *Fedro. Revista de estética y teoría de las artes*, nº 3 (2005), p. 10. "Los que están despiertos […] participan de un mundo común (como prueba su comercio mutuo), mientras que el mundo de los sueños en que se encuentra el durmiente resulta inaccesible a los demás". Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 116.

Ese λόγος o razón común acaso sea en primera instancia el lenguaje, aquello que permite a los seres humanos entender, ordenar y expresar la estructura inteligible de lo real. Como el propio Efesio señala, la presencia universal del lenguaje en los humanos no garantiza de suyo la comprensión de lo común ni evita la caída en el sueño, especialmente para los que tienen un alma bárbara (βαρβάρους ψυχὰς), esto es, que no comprenden el lenguaje. Por eso dice inteligencia particular y no λόγος particular, ya que el λόγος siempre es común, se sepa o no. Hay que hacer ver e indicar a la mayoría que, además del placentero y pasivo sueño en el que uno se deja llevar, hay una vigilia activa, despierta, consciente, que exige atención y un esfuerzo añadido y una inexcusable responsabilidad; y que, además del criterio propio, está la razón común que nos permite conocer las cosas en su conjunto y entrelazamiento. El sueño es cercano a la muerte justamente porque se caracteriza por el reposo y la quietud (22 B 21 DK; B 88)[544]. Del mismo modo, el cosmos, para estar vivo, debe estar abierto a las formas propias de la vigilia, esto es, el movimiento y la inquietud. Los despiertos, por tanto, se saben parte del mundo que tratan de comprender y entienden que el ajuste nace del desajuste, la tensión y la contraposición.

En consecuencia, Heráclito no hace sino denunciar la situación por la que los hombres permanecen encerrados en su propio mundo (ἴδιον κόσμον), en sus propias creencias, incapaces de abrirse a lo común, a la razón

---

544 "La muerte misma se concibe como un fenómeno natural, parecido al sueño, del cual es hermana". Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 31. Sobre los usos y la etimología del campo semántico de "sueño/soñar" desde Homero hasta la época helenística, cfr. Fernández Garrido, Mª Regla; Vinagre Lobo, Miguel Ángel: "La terminología griega para *sueño* y *soñar*", *Cuadernos de filología clásica,* nº 13 (2003), pp. 69-104.

que todo lo gobierna y que consiste en la unidad última de todas las cosas. Por eso afirma que «presentes están ausentes», pues son como «sordos», en el sentido del que necesita una transformación mental, ya que por mucho que escuchan la palabra de la naturaleza y se encuentran cotidianamente con ella, no son capaces de comprenderla: «no saben escuchar ni hablar», en palabras de Heráclito[545]. Dicho de otro modo, el hombre que desconoce la interconexión de la naturaleza y se encierra en sí mismo, alimenta la ilusión de habitar en la verdadera realidad, sin advertir que se encuentra en un sueño, en una existencia inconsciente e inauténtica. Sólo contemplando el cosmos desde el punto de vista de la totalidad, se encajan todas las piezas de este enorme puzzle de alcance antropocósmico, que se presenta a primera vista como un espectáculo aciago de tensiones, para destaparse después como el resultado de una medida escondida que armoniza y entrelaza todas las parejas de opuestos[546].

---

[545] Los ecos taoístas son de nuevo evidentes: "Se lo mira y no se lo ve, / su nombre es lo invisible. / Se lo escucha y no se lo oye, / su nombre es lo inaudible […] En el uno, / lo superior no es absurdo, / lo inferior no es confuso. / Es un proceso interminable, / que no admite nombre […] Cuando se le sigue no se ve su parte trasera, / cuando se le sale al encuentro no se ve su cabeza". Lao Zi: op. cit., § 14.

[546] Heráclito parece anticipar la tensión entre conocimiento y desconocimiento que se da en el héroe trágico. El héroe no conoce todos los elementos necesarios para comprender su destino (su verdadera naturaleza), por eso muchas veces ayuda a que se cumpla con la misma acción con la que trata de evitarlo, o bien acude a su encuentro al tratar de alejarse de él, como le sucede a Edipo. En Esquilo, por ejemplo, encontramos algunos pasajes muy cercanos a los fragmentos que acabamos de analizar: "¿Estoy gritando a sordos y en vano digo palabras inútiles a gente dormida?" Esquilo: *Las coéforas (Tragedias)*, ed. cit., 882. "En un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada [...] igual que fantasmas de un sueño". Esquilo: *Prometeo encadenado (Tragedias)*, ed. cit., 485.

Heráclito, en conclusión, establece una distinción básica y permanente entre los hombres dormidos, los más, que viven en un mundo cerrado e incomunicable, y los hombres despiertos, los menos, que comparten una misma y única realidad, abierta, problemática y multidimensional. Conocer la comunidad del mundo y participar de ella, por ende, constituye la verdadera sabiduría. La tragedia estriba en participar de ella sin conocerla, como hacen los dormidos, cuya torpeza mental les impide verse como un elemento más de este gran entramado natural (o divino).

1.2. El auto-conocimiento del λόγος interior.

Tal vez el descubrimiento más importante de Heráclito para la teoría del conocimiento sea el del sujeto cognoscente. El jonio se dio cuenta de que el único medio que permite aprender a interpretar correctamente el lenguaje de la naturaleza no es otro que la introspección. También el oráculo de Delfos, como es sabido, recordaba la necesidad del autoconocimiento para poder interpretar la respuesta de la sibila.

«Me investigué a mí mismo.»[547]

---

[547] ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν (22 B 101 DK). Para entender mejor este verbo (ἐδιζησάμην), se puede cotejar un pasaje de Heródoto donde se utiliza como "buscar el significado" [del oráculo], una vez recibida la enigmática respuesta. Cfr. Heródoto: *Historia*, Madrid, Gredos, 2006, VII, 142 (trad. cast. Carlos Schrader). En este sentido, apunta Guthrie, Heráclito se investigó a sí mismo para intentar desvelar su propia naturaleza, considerando las respuestas como si se tratase de un oráculo a interpretar. Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, ed. cit., pp. 394-395.

Ciertamente, si se trata o no del primer reconocimiento filosófico del «yo», en sentido epistemológico, es algo que no se puede establecer de un modo tajante, aunque acaso se pueda afirmar que buena parte de la filosofía de Sócrates descansa sobre esta fecunda sentencia. Por otro lado, los que colocan sistemáticamente el giro antropológico de la filosofía griega en el ateniense, dejando a los presocráticos únicamente los problemas cosmológicos, deben tener presente este fragmento del jonio, quien nunca desligó los problemas cósmicos de los problemas humanos, hilvanados por el mismo λόγος[548]. Según Jaeger, esta sentencia, que reconoce que una de las vías más fecundas de la filosofía es la autoinvestigación, es la prueba más clara de que Heráclito preparó el camino para la vuelta de la filosofía hacia el hombre y de que es preciso revisar el tópico que hace de los primeros filósofos unos simples físicos o fisiólogos[549].

En este sentido, la experiencia que tenemos de la naturaleza por medio de los sentidos sólo puede ser iluminada por la experiencia que tenemos de nosotros mismos, vía introspectiva. Dicho de otro modo, para conocer el

---

[548] Según cuenta D. Laercio, Sócrates dijo –en conversación con Eurípides acerca del libro heraclíteo (τὸ Ἡρακλείτου σύγγραμμα): "Lo que he comprendido es excelente, y creo que lo será también lo que no he comprendido, salvo que precisa de un nadador delio" (τὸν δὲ φάναι, ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα· πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ). Diógenes Laercio: op. cit., II, 22. Sobre la interpretación socrática del lema délfico como una invitación a la sabiduría, cfr. Platón: *Cármides (Diálogos I)*, ed. cit., 164 d-165 a (trad. cast. Emilio Lledó).

[549] Cfr. Jaeger, Werner: *Paideia*, ed. cit., p. 176. Si bien es cierto que esta sentencia entrelaza la ética con la teoría del conocimiento, en Heráclito se refiere más a este último aspecto, a diferencia de Sócrates cuyo trasfondo último es ético. Cfr. Mondolfo, Rodolfo: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955, p. 142.

mundo exterior hay que conocer también el mundo interior y sus pautas, es decir, la pregunta por el cosmos y la pregunta por el hombre son una y la misma en esencia, puesto que se comunican y comparten una misma medida universal (y confluyen en un círculo fecundo de ida y vuelta, donde se confunden el principio y el fin)[550]. Como dijo Demócrito, el hombre es un «micro-cosmos» (cfr. 68 B 34 DK), y parece que esta misma idea estaba presente también en Heráclito, al menos de un modo latente. Desde un punto de vista global el hombre es un fragmento del cosmos, no obstante, desde un punto de vista particular el hombre es también un (micro)cosmos, organizado y en constante devenir. En efecto, todo lo dicho del λόγος de la naturaleza se puede trasladar al ser humano: multiplicidad y conexión, unidad y contradicción, tensión y armonía, guerra interior creadora, etc. No se trata de explicar el cosmos desde el hombre ni el hombre desde el cosmos, sino de algo más intenso: de constatar que la conducta humana, lo mismo que los cambios del mundo exterior, está gobernada por el mismo λόγος. Cuando el hombre emprende la búsqueda de sí mismo intuye que participa de algo mucho más extenso que su individualidad; intuye el enorme parentesco de la realidad y la simpatía universal que prevalece en la misma; intuye que dentro de él se da también una tensión armónica entre oposición y relación, entre lo visible y lo invisible. El hombre, en definitiva, sabe más y menos de lo que puede (puede más y menos de lo que sabe), ahí radica su

[550] Como dice Lao Zi, "el saber no es la erudición". Lao Zi: op. cit., § 81; el conocimiento del Tao no se adquiere desde el exterior, sino que crece desde el interior: "Sin salir de la propia casa, / se conoce el mundo" (ibid., § 47). Lejos de la dispersión de la erudición, en sintonía con Heráclito, el conocimiento del Tao es el saber sobre lo uno. Esto significa que el fondo del Tao –como el λόγος- se abre tan sólo al fondo del hombre, donde es posible un saber común: "Quien conoce a los demás, / posee inteligencia. / Quien se conoce a sí mismo, / posee clarividencia" (ibid., § 33).

tragedia, como vieron Esquilo o Sófocles (su desmesura le lleva a oponer su pobre individualidad a lo universal que hay en él, lo que acarrea muchos sufrimientos), pero también su majestad (el reconocimiento de los propios límites le permite alcanzar la máxima sabiduría que le está permitida a un ser humano y, de este modo, ser grande en medio de las desgracias).

Cap. 10.

«Elementos para una ética.»

1. El aspecto práctico del λόγος.

1.1. La virtud y la vida según la naturaleza.

Dada la intensidad con la que Heráclito apercibe a los «dormidos» por su desconocimiento del λόγος, se puede pensar que el conocimiento del mismo implica la necesidad ética de obrar de acuerdo con él. Puesto que la manera de «pensar» el mundo es común para los hombres despiertos, también tiene que serlo su manera de «obrar». En consecuencia, la medida que preside el devenir del cosmos debe ser la misma que presida la acción humana. En 22 B 112 DK encontramos justamente esta idea:

> «Ser sensato (σωφρονεῖν) es la máxima virtud (ἀρετὴ μεγίστη), y es sabiduría (σοφίη) decir la verdad (ἀληθέα) y obrar de acuerdo con la naturaleza (κατὰ φύσιν).»[551]

Esta sentencia pone de manifiesto la estructura dinámica de la existencia humana, en consonancia con la estructura de la propia naturaleza, y nos revela la clave para comprender la ética heraclítea. Por otro lado, evi-

---

[551] σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (22 B 112 DK). Aristóteles consideró que los presocráticos tenían un saber teórico pero no práctico, pues "saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos". Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, ed. cit., VI, 7, 1141b 3-8. Esta consideración no hace justicia a Heráclito, quien para referirse al sabio y la sabiduría utiliza los términos φρόνιμος y φρόνησις, que delimitan un saber tanto teórico como práctico; frente al νοεῖν, de Parménides, que delimita un saber esencialmente teórico. Cfr. Snell, Bruno: op. cit., p. 35.

dencia que el sabio no sólo es el que conoce la verdad sino, antes bien, el que sabe ponerla en práctica, de suerte que le ayude a ser mejor y más feliz.

> «Aunque la filosofía va gravitando cada vez más hacia el lado teorético, en la medida en que su fin principal es el conocimiento puro de las cosas, vuelve, sin embargo, a recoger la antigua significación doble de la sabiduría en cuanto entran en su perspectiva los problemas éticos; y como para los griegos la conducta correcta depende siempre del conocimiento verdadero, la filosofía se convierte en el arte de dominar la vida, y su tarea es el dominio del mundo por el conocimiento.»[552]

Lo que se pone en juego aquí es la esencial adecuación (ὁμολογία) que existe entre la conducta humana y las exigencias de la naturaleza, puesto que comparten un mismo λόγος. Pero esa misma naturaleza con la que comulgamos nos abre también a los demás, hasta el punto de que nos une en una comunidad cósmica. No en vano, el rasgo distintivo del ser humano

[552] Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 24. "El lógos de Heráclito es un conocimiento del cual se originan al mismo tiempo la palabra y la acción [...] Vivir y conducirse de acuerdo con ella es lo que los griegos denominaron φρονεῖν". Jaeger, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, ed. cit., pp. 177. Según Aubenque, estamos ante un claro antecedente de la prudencia aristotélica, considerada como la capacidad de juzgar con discernimiento, y como la disposición práctica o habilidad del hombre virtuoso que es capaz de disponer los medios necesarios y adecuados para realizar el bien, ya que es capaz de una adecuada deliberación para alcanzar la felicidad. Cfr. Aubenque, Pierre: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 177ss. (trad. cast. María José Torres). En su clasificación de los distintos saberes, Aristóteles subordina el saber productivo al saber practico, mientras que la prudencia o sabiduría práctica está subordinada a la ciencia, ya que quien realmente sabe, sabe escoger y discernir para actuar en consecuencia. Cfr. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, ed. cit., VI.4.

para la mayoría de los filósofos antiguos era su carácter racional, en el sentido de que es un animal que posee λόγος. Ese fue también el gran descubrimiento de Heráclito al preguntarse por la φύσις, con una actitud atenta y despierta ante el misterio de la realidad. De este modo, pudo leer y comprender con su λόγος la armonía interior que la naturaleza esconde debajo de sus contradictorias apariencias. El hombre, en fin, está abierto a la naturaleza entera y a lo divino. Es precisamente la inteligencia la que le da su puesto en el cosmos:

> «Desde el logos, el hombre posee una conexión vertical con la divinidad y una conexión horizontal con los otros hombres, o, para decirlo con más rigor, es "inmortal" y "político".»[553]

El hombre, en suma, precisamente por tener λόγος, se encuentra en la encrucijada del cosmos, abierto a las cosas, a los otros hombres y a lo divino. En este sentido, igual que los enfrentamientos cósmicos encierran una insobornable armonía que los atempera, las distintas tendencias que combaten en el interior del hombre deben someterse a su inteligencia, la única instancia capaz de gobernarlas. Al entrar dentro de sí mismo, por tanto, el hombre descubre el camino de su propia realización, de su propia excelencia, pero también toma conciencia de su penetrante capacidad y de su parentesco con la naturaleza, tanto en sentido material (ἀρχή), como espiritual (λόγος). De modo que todas las posibilidades del ser humano, desde

[553] Legido López, Marcelino: "La vida según la naturaleza en la Estoa Antigua", en: *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, Salamanca, Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, XVIII, 1, 1964, p. 105. El aspecto político del λόγος ya ha sido desarrollado en el capítulo anterior, por lo que no redundaremos en ello.

el punto de vista ético y epistemológico, deben anudarse en aquello que nos comunica con el resto del cosmos y nos permite comprenderlo y comprendernos. Esto sin duda preparó el camino para una unión entre la ἀρετή y la ἐπιστήμη, en un sentido casi socrático. La virtud, por ende, es un saber práctico que brota del λόγος, inscribiendo en el interior de los hombres la norma universal que impera en la naturaleza. Por otro lado, se subraya la estrecha cercanía que existe entre la verdad y el bien, pues el λόγος no sólo debe iluminar al ser humano en su búsqueda de la verdad sino también en su acción y libre decisión, constatando así la función clave que tiene la inteligencia en la vida moral. Si somos capaces de hacer que todas las tensiones humanas, que polémica y agónicamente confrontan en cada una de nuestras decisiones, llegaran a converger y a unificarse, tendríamos la máxima virtud, la «armonía de los contrarios» en el interior del hombre mismo. Pero del mismo modo que sucede con el cosmos, hay que comprender que esa tensión es necesaria para que el propio ser humano siga existiendo y evolucione, puesto que todo nace de la lucha de los que se oponen y de la medida que confiere sentido a las mismas.

El «vivir según la naturaleza», en conclusión, lleva consigo vivir según la naturaleza propia y la cósmica, porque la nuestra no es más que una parte de aquella. La verdadera realización del hombre debe consistir en una concordancia entre la naturaleza humana y la naturaleza común (κοινὴ φύσις), lo que será retomado, como es bien sabido, por la mayoría de las escuelas helenísticas, algunas de índole heraclítea como la estoica. Estar «dormido», cerrando el círculo, no sólo quiere decir "pensar mal" sino además "hacer mal", ya que uno y otro son inseparables. Pero adviértase que decimos "pensar y hacer *mal*", no "pensar y hacer *el mal*", es decir, se trata

de un problema más onto-epistémico que moral. Los que ignoran el λόγος ignoran también su propia conexión con la totalidad, su parentesco con la naturaleza, por eso actúan movidos por el placer obtuso y el egoísmo:

> «Si la felicidad consistiera en el deleite del cuerpo, diríamos que los bueyes son felices cuando encuentran arveja para comer.»[554]

Heráclito entiende que la felicidad no puede quedar reducida al simple placer sensible, pues en ese caso el hombre no podría diferenciarse del animal ni desarrollar una serie de capacidades (que también son placeres) específicamente humanas como la contemplación y el conocimiento. Los hombres que colocan su meta únicamente en el placer corporal, afirma Heráclito –refiriéndose duramente a los efesios-, son equiparables a las bestias, incapaces de apreciar los bienes más excelsos y difíciles. No obstante, el hombre, que participa del λόγος universal por el hecho de estar dotado de razón, está muy por encima de los animales, aunque muchas veces se asemeje a ellos en su comportamiento y tenga que ser conducido a la fuerza al encuentro del alimento intelectual, del mismo modo que los animales son conducidos a golpe de látigo para pastar[555].

---

[554] Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum (22 B 4 DK).

[555] “Todo lo que se arrastra es conducido por el golpe [de la divinidad]”: πᾶν ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται (22 B 11 DK, trad. M. Conche). La lección τὴν γῆν está en la mayoría de los manuscritos del tratado pseudo-aristotélico *De mundo*, y sobrevive hasta Bywater, aunque casi todos los editores modernos, desde Diels, se hallan decantado por πληγῆι (Lorimer, Walter, Snell, Kirk, Marcovich), siguiendo las traducciones latinas de Estobeo y a Apuleyo. Para dos buenos estudios de esta problemática, cfr. Conche, Marcel: *Héraclite. Fragments*, ed. cit., pp. 315-38; cfr. Lallot, J.: “La terre en partage”,

Heráclito no desestimó los temas de la acción y del agente, si bien debemos tener muy presentes las diferencias que existen entre nuestra concepción de la subjetividad y la concepción griega arcaica. La filosofía contemporánea entiende al «yo» como actor y guionista de su propia existencia, como el inicio de una serie indeterminada de actos y decisiones de las que él es el único responsable, ante sí mismo y ante los demás. En esta capacidad de decisión cotidiana, en esta necesidad, radica la libertad del hombre que además es uno de los principales fundamentos de su dignidad. Así, no podemos hablar de sujeto ético si no es libre y responsable de sus actos, es decir, si no tiene la capacidad de decir sí o no a las diversas posibilidades que se le plantean. Un individuo *se decide* cuando *decide*, esto es, se compromete con un proyecto vital que irá solapando paulatinamente su esencia con su existencia.

¿Podemos aplicar esta concepción de la libertad a un pensador griego del siglo VI a. C.? La respuesta es no. Heráclito comparte, en nuestra opinión, el ideal homérico de la ἀρητή al mismo tiempo que preconiza el carácter trágico del héroe de Esquilo. La Tragedia, como es sabido, sitúa al hombre en el umbral de la acción (frente a la necesidad de decidir y obrar en consecuencia, lo que genera un debate interior), en la encrucijada de una decisión que comprometerá su destino e incluso su propia vida, aporética y difícil por definición, pero ineludible:

---

en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 (1972), pp. 111-115. Por otro lado, Conche conjetura que el golpe lo asesta la divinidad, dado que todas las cosas se someten en última instancia a la ley divina que todo lo gobierna (λόγος). Así, encontramos un pasaje de Platón donde se asemeja la relación entre Dios y los hombres con la que hay entre el pastor y su rebaño. Cfr. Platón: *Critias (Diálogos VI)*, Madrid, Gredos, 2002, 109b -c (trad. cast. Francisco Lisi).

«¿Qué alternativa está libre de males? [se pregunta Agamenón]: Grave destino lleva consigo el no obedecer, pero grave también si doy muerte a mi hija.»[556]

¿Podemos llamar libre al héroe griego que padece la *persuasión* divina, tanto externa como interna, además de tener que someterse a los designios del destino? Precisamente esa tensión agónica en la que habita el héroe trágico es la misma tensión que Heráclito contempla en el cosmos y en el hombre mismo. Desde Homero sabemos que la acción del hombre estaba limitada por un doble factor, uno externo y otro interno: la inspiración divina (δαίμων) y la motivación humana (ἦθος), distinción que resulta casi inapreciable en los escritos de los poetas trágicos (pues la decisión del héroe, aunque parezca ir en contra del destino, al final ayuda a cumplirlo). Heráclito se hace eco de esta relación en el fragmento 119 DK:

«El modo de ser del hombre es su genio divino (ἦθος-δαίμων).»[557]

Las líneas que separan la necesidad de la libertad apenas si son perceptibles cuando se hace notar la presencia de todo tipo de pasiones y deseos que le son infundidos al hombre en su interior y le empujan a la acción. El hombre trata de enfrentarse a un destino que se le impone desde

---

[556] Esquilo: *Agamenón (Tragedias)*, ed. cit., 205ss.

[557] ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων (22 B 119 DK). Esta interiorización del δαίμων será profundizada por Platón, haciendo un juego de palabras con el término "felicidad" (εὐ-δαιμονία): "Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al dios que habita en él (δαίμονα), es necesario que sea sobremanera feliz (εὐδαίμονα)". Cfr. Platón: *Timeo (Diálogos vol. VI)*, ed. cit., 90 c.

fuera pero, por el propio movimiento de su carácter, ahí está la tragedia, se apropia de ese destino, lo hace suyo, hasta el punto de querer lo que desde el punto de vista de la divinidad está forzado a hacer[558]. De ahí la tensión entre lo que viene de fuera y lo que tiene dentro, que le lleva a hacer lo que no quiere y a querer lo que no hace:

> «Es difícil luchar contra el ánimo (θυμῶι) de uno, pues aquello que desea (θέληι) le cuesta a uno el alma (ψυχῆς).»[559]

Ciertamente, el hombre más que ser causa de su acción es el efecto de la misma, está encerrado en ella, donde la acción es la caja de resonancia de un poder que sobrepasa infinitamente al individuo. El héroe, incluso cuando decide, acaba haciendo siempre lo contrario de lo que decide, del

---

558 Cfr. Vernant, J. P.; Vidal Naquet, P.: *Mito y tragedia en la Grecia Arcaica*, vol. I, Madrid, Taurus, 1987, p. 48 (trad. cast. Mauro Fernández).

559 θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέληι, ψυχῆς ὠνεῖται (22 B 85 DK). El ánimo (θυμός) parece entenderse como un aspecto del alma (ψυχή). Homero utiliza ambos términos para referirse al alma: el primero designa la fuerza vital que vivifica el cuerpo (especialmente activa en los guerreros) y que desaparece al morir; el segundo es la sombra que sale del cuerpo tras la muerte para dirigirse al Hades. No está clara en este contexto la inmortalidad del alma, ni mucho menos su carácter inmaterial, como sostienen las doctrinas órfico-pitagóricas y platónicas. Cfr. García Gual, Carlos: "Cuerpo y alma. De Homero a Platón", en: *Bitarte*, año 11, nº 32 (2004), pp. 47-61. Si Heráclito se refiere al ardor belicoso con este término, lo que dice es que el precio que hay que pagar por desplegarlo es la propia vida (alcanzando el estatus de "héroe"). Si se refiere al deseo, lo que dice es que su desmesura corrompe el alma, de modo que es preciso ser prudentes a este respecto. Conche lo traduce por "cólera", siguiendo la línea homérica, que obnubila la razón y empuja a realizar actos –sin reflexión- que pueden costarnos la propia vida. Cfr. Conche, Marcel: *Héraclite. Fragments.*, ed. cit., p. 352.

mismo modo que aquéllos que siguen el λόγος sin saberlo, en palabras del Efesio. Esta es una de las líneas comunes entre Heráclito y la Tragedia, la tensión nacida de la antinomia irresoluble que se da cita en la figura del héroe. Sin embargo hay una diferencia esencial: el filósofo se separa de la tradición iniciada por Homero, que entiende el δαίμων como un poder externo que controla el destino de cada individuo, al declarar que lo que mueve al hombre está en su interior y es su propio carácter (por lo que sus actos son responsabilidad suya y no de la divinidad)[560].

Dentro de este contexto épico ubicamos también 22 B 43 DK:

«La soberbia (ὕβριν) debe sofocarse con más motivo que un incendio.»[561]

La *hýbris* es un motivo recurrente en la literatura clásica: como es sabido, representa el orgullo desmesurado que impulsa a los hombres a desafiar o emular a los dioses, en un exceso de confianza que les lleva a transgredir sus límites y que debe ser castigado[562]. Unida a esta idea aparece inevitablemente la de *díkē*, que nosotros habíamos traducido por «justeza». La

---

[560] Como dice Platón, no es el δαίμων quien nos elige a nosotros, sino que somos nosotros quienes elegimos nuestro δαίμων y un modo de vida propio al que iremos unidos, por tanto: "la responsabilidad es del que elige, no hay culpa alguna en la divinidad" (αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος). Platón: *República (Diálogos vol. IV)*, ed. cit., 617 e.

[561] ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν (22 B 43 DK). En esta línea entendemos (22 B 110 DK): «Que a los hombres les suceda cuanto desean (θέλουσιν) no es lo mejor.» (ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον).

[562] Cfr. Fernández Reina, F. José: "Consideraciones semánticas en torno al concepto de ὕβρις en la literatura griega", en: *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1983, pp. 76-79.

Tragedia, por tanto, podría ser entendida como una alegoría del enfrentamiento antropocósmico entre *díkē* y *hýbris*. Cósmico, porque en el cosmos se da una correlación incesante entre oposición y medida, donde ésta trata de someter a aquélla constantemente, mientras que aquélla se resiste una y otra vez. Antropológico, porque esta misma correlación que da lugar al cosmos, acontece también en el interior del hombre[563]. Se trata de una lucha cotidiana entre la acción y la pasión, la razón y el deseo, la vigilia y el sueño, la vida y la muerte (que es reflejo de una lucha más radical que supera cualquier intento humano de comprenderla: el destino, para la tragedia, y el λόγος, para Heráclito, son insondables e inexorables).

La *soberbia* nos evoca una *caída* estrepitosa desde lo más alto o bien un desengaño con funestas consecuencias, es decir, el cambio inesperado de la suerte propicia en su contrario. Esto obedece a que en la naturaleza existen unas medidas que nadie puede traspasar, ni dioses ni hombres, so pena de recibir un terrible castigo[564]. Las encargadas de perseguir este tipo de infracciones que atentan contra la regularidad del cosmos, así como los crímenes de sangre, son las Erinis, personajes mitológicos asistentes de la Justicia, a los que recurre Heráclito en 22 B 94 DK:

---

563 Cleve, Felix M.: op. cit., p. 100.

564 Así, recuerda Esquilo: "¿Y quién dirige el rumbo de Necesidad? Las Moiras triformes y las Erinis, que nada olvidan. Entonces, ¿es Zeus más débil que ellas? Así es, desde luego. Él no podría esquivar su destino". Esquilo: *Prometeo encadenado (Tragedias)*, ed. cit., 515-519. La caída que conlleva lo trágico también tiene una lectura epistemológica, como señala Albin Lesky, pues aporta lucidez al ser humano sobre su verdadera condición: "lo que hemos de sentir como trágico debe significar la caída desde un mundo ilusorio de seguridad y felicidad en las profundidades de una miseria ineludible". Lesky, Albin: *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1970, p. 28 (trad. cast. Juan Godó).

«El Sol no rebasará sus medidas (μέτρα). Pues si no, las Erinis, defensoras de la Justicia (Δίκης ἐπίκουροι), darán con él.»[565]

El héroe, no obstante, muchas veces justifica su osadía recurriendo al honor y a la fama. Se trata de un intento de superar la muerte y alcanzar la inmortalidad habitando en la memoria de los hombres, gracias a las hazañas realizadas en vida:

«A muertes más grandes (μόροι μέζονες), más grandes destinos (μέζονας μοίρας) tocan.»[566]

«Eligen una sola cosa, por encima de cualquier otra, los mejores (οἱ ἄριστοι): la gloria imperecedera entre los mortales (κλέος ἀέναον θνητῶν). Los más, en cambio, están cebados como reses.»[567]

565 Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν (22 B 94 DK). No obstante, en Homero constatamos al menos tres infracciones que el sol comete impunemente. En *Ilíada*, ed. cit., V, 506-507, Ares cubre el campo de batalla "con la noche" para socorrer a los troyanos; análogamente, en: ibid., XVIII, 239-241, Hera hace sumergirse al sol en el océano antes de tiempo, para terminar el combate; en *Odisea*, ed. cit., XXIII, 243-241, Atenea "alargó la noche cuando llegaba a su término" para permitir la conversación de Odiseo con Penélope. Pero en ningún caso se menciona la posibilidad de sancionar tales delitos, al contrario de otros casos clásicos, como el de Faetón.

566 μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι (22 B 25 DK).

567 αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα (22 B 29 DK).

Este comportamiento es propio de una cultura polémica y aristocrática, de una sociedad «agónica» donde predomina la tensión y la guerra. El héroe no obedece a una demarcación absoluta entre el bien y el mal que permita atisbar una clasificación moral de los hechos humanos, sino que, de modo individual, establece lo que es bueno o malo en cada momento, en cada situación. En este sentido, el bien es para el guerrero aquello que le hace ser más y mejor, una especie de voluntad de poder o potencia, que se ejercita mediante la acción y se propone como modelo digno de imitación. En la *Ilíada* los héroes prefieren combatir, como Héctor o Aquiles, aun sabiendo que su destino es morir, antes que retirarse a la tranquilidad de su hogar y acabar desapareciendo en la vejez y el olvido[568].

> «A los caídos en combate (ἀρηιφάτους) los honran dioses y hombres.»[569]

En la Grecia Antigua, no sólo en el universo homérico por tanto, los mejores, los hombres jóvenes en la plenitud de su naturaleza, preferían morir en combate para alcanzar la fama y hacer perdurar su nombre, antes que esperar a la vejez[570]. Del mismo modo, el tema de la «muerte bella y glorio-

[568] Mención aparte merece Odiseo, el de multiforme ingenio, distinto psicológicamente del resto de los héroes, pero esa empresa se desvía demasiado de nuestro trabajo. En el caso que nos ocupa "no hay aún en general una distinción entre costumbre y moralidad. La excelencia (*areté*) del hombre consiste principalmente en el valor del guerrero". Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 34.

[569] ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι (22 B 24 DK).

[570] "Si hay que soportar la desgracia, sea al menos sin deshonor; es la única ganancia que queda a los muertos, mientras que de sucesos infaustos y faltos de honra, ninguna gloria celebrarás". Esquilo: *Los siete contra Tebas (Tragedias)*, ed. cit., 684ss.

sa» resulta un motivo recurrente en los fragmentos del Efesio. Quizás debamos entender también en este sentido 22 B 53 DK, que dice que la guerra, *padre* y *rey* de todo, a unos hace dioses (a los héroes) y a otros hombres (a los caídos), a unos hace libres (a los vencedores) y a otros esclavos (a los vencidos). Sólo así se puede comprender que los mortales sean inmortales y los inmortales mortales, bien porque permanecen en la memoria de los hombres, o bien porque alcanzan realmente la inmortalidad mediante la *apoteosis*, como premio a su excelencia[571]. Lo que parece seguro es que Heráclito defiende abiertamente los valores propios del ideal aristocrático, a pesar de encontrarse en una época de expansión de la democracia.

El problema ético que se plantea, en definitiva, revela un conflicto entre transgresión y castigo, carácter y persuasión, impulso y razón, naturaleza y ambición, cuya única solución estriba en la «sabiduría práctica» (φρόνησις), en la «sabiduría del límite». La prudencia representa el «arte de la medida» y la «oportunidad en el obrar», ya que pone de manifiesto la finitud, la errancia y la ambivalencia propias de toda acción humana:

> «Cuando se es mortal no hay que abrigar pensamientos más allá de la propia medida.»[572]

Se trata de reconocer la limitación onto-epistémica del hombre, intentando templar el comportamiento y adecuarlo a la norma universal con la que está en correspondencia. Es el paso del deseo a la pasión (a la cóle-

---

[571] "Inmortales, los mortales (ἀθάνατοι θνητοί); mortales, los inmortales (θνητοὶ ἀθάνατοι); viviendo aquéllos la muerte de los otros, muriendo los otros la vida de aquéllos" (22 B 62 DK).

[572] Esquilo: *Los persas (Tragedias)*, ed. cit., 820ss.

ra), lo que lleva a la ceguera y no permite actuar desde la mesura. La prudencia pone de manifiesto la contingencia de toda acción y pensamiento humanos[573]. Los hombres no son dioses ni su saber absoluto, de ahí que deban medir su comportamiento y aceptar el riesgo de equivocarse. El fragmento 2 DK de Heráclito, donde se queja de que los más viven extraños a lo que reúne, aislándose en su propio mundo, es uno de los testimonios más antiguos que poseemos del término *phrónēsis*:

> «Por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo la razón común (τοῦ λόγου ξυνοῦ), viven los más como poseedores de una inteligencia propia (ἰδίαν φρόνησιν).»[574]

Los hombres, como indica este fragmento, desconocen la comunidad de la razón que sin embargo obedecen, viviendo en la ilusión de su propio mundo, semejante al de los sueños, que les impide alcanzar una recta comprensión de la realidad y por consiguiente les incapacita para actuar con sabiduría. La prudencia revela la relación del hombre con el cosmos y con los demás hombres, es decir, con lo físico, lo metafísico y lo antropológico a un tiempo o, dicho de otro modo, con la medida que preside y posibilita la realidad. La mejor manera de aprehender esta medida y aprender a evitar la desmesura, ya lo hemos visto, consiste en el conocimiento de uno mismo, en la pregunta por el límite:

---

[573] Cfr. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, ed. cit., VI.5, 1140b 27; VI.6, 1140b 36; VI.7, 1141a 25; VI.8, 1141b 11.

[574] διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῶι (ξυνῶι, τουτέστι τῶι) κοινῶι · ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (22 B 2 DK).

> «La *phrónēsis* es el saber, pero limitado y consciente de sus límites; es el pensamiento, pero humano, que se sabe y se quiere humano. Es una determinación intelectual, también en tanto que atributo del hombre, y una calificación moral, pues hay algún mérito en limitar el deseo natural de conocer, en no intentar rivalizar con los dioses, en limitar al hombre y sus intereses, un pensamiento al que inspira o acecha a cada instante la tentación de lo sobrehumano.»[575]

Ciertamente, la prudencia arcaica está lejos aún del saber del no-saber socrático, pero parece uno de sus más directos precedentes. La introspección en Heráclito, por tanto, no hace sino relacionar el conocimiento con la ética, el saber recto con el recto hacer, pero no se trata de encontrar en uno mismo el fundamento de todas las cosas, sino antes bien de asumir (respetar) la propia finitud y la asimetría que existe entre el hombre y lo divino, entre el hombre y la naturaleza.

1.2. La ética y el saber trágico. Nietzsche y los griegos.

Durante mucho tiempo, la imagen que hemos tenido de la cultura griega fue la de un arquetipo de luz, belleza, medida y racionalidad. Se puede decir que no se ofrece una contrapartida a esta imagen hasta el siglo

---

[575] Aubenque, Pierre: *La prudencia en Aristóteles*, ed. cit., p. 183. En este sentido hay que entender la advertencia del adivino Tiresias: "¡Ay, ay! ¡Qué terrible es tener clarividencia cuando no aprovecha al que la tiene". Sófocles: *Edipo Rey (Tragedias)*, ed. cit., 316-317. No se olvide que Aristóteles dice al comienzo de la Metafísica que "el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible" (ώς ἐνδέχεται). Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, 2, 982a 9.

XIX, con las obras de Burckhardt y Nietzsche. Especial reseña merece *El nacimiento de la tragedia*, de éste último, publicada en 1872, donde aparece la célebre contraposición entre lo «apolíneo» y lo «dionisiaco». La crítica no conocía más que un aspecto del espíritu griego, el de Apolo, al que corresponde una contemplación serena en medio de un mundo lleno de sufrimientos. Al aspecto apolíneo, Nietzsche contrapuso el carácter dionisiaco o la visión terrible de las cosas, el influjo de la voluntad irracional que, de acuerdo con Schopenhauer, estaba también presente en muchos aspectos de la cultura griega[576].

Como es sabido, esta dualidad se usó de entrada para referirse a dos modos de entender el arte: por un lado, lo «apolíneo», que representa la medida, el orden, la belleza, la contención, la perfección, etc.; por otro, lo «dionisiaco», que representa la desmesura, lo irracional, la pasión, lo inacabado, etc. Pero, más allá del campo estético, lo apolíneo representa también el principio de individuación y el conocimiento verdadero y se expresa en las artes espaciales, como la arquitectura o la escultura. Lo dionisiaco, en cambio, representa la tendencia a la fusión con la naturaleza y los procesos que la renuevan: Dioniso simboliza la desmesura pero también el renacer, el cambio eterno, la unidad del universo, y se expresa a través de las artes temporales, como la música o la poesía.

Pero ambos polos se necesitan mutuamente: la medida y la desmesura son la esencia no sólo del arte griego, sino de todo verdadero arte. En la pugna entre ambos, señala Nietzsche, nació la tragedia ática, la forma más lograda de la cultura griega porque expresa la sabiduría dionisiaca con medios apolíneos:

---

[576] "Grecia es en primer lugar y ante todo una cultura trágica […] Lo que hace a Grecia no es la medida y la armonía […] Lo que hace a Grecia es la cuestión del *sinsentido* o del no-ser". Castoriadis, Cornelius: op. cit., p. 327.

> «Los griegos, que en sus dioses dicen y a la vez callan la doctrina secreta de su visión del mundo, erigieron dos divinidades, Apolo y Dioniso, como doble fuente de su arte. En la esfera del arte estos nombres representan antítesis estilísticas que caminan una junto a otra, casi siempre luchando entre sí, y que sólo una vez aparecen fundidas, en el instante del florecimiento de la "voluntad" helénica, formando la obra de arte de la tragedia ática.»[577]

La tragedia permitía explicar el lado más terrible de la vida, la irremediable finitud del ser humano, envuelta en una capa de belleza, como un gran juego en el que participan los dioses y los hombres[578]. Justamente, la conciencia del sufrimiento y el reconocimiento del carácter contradictorio del mundo fueron algunos de los rasgos fundamentales de la tragedia griega. Tras presentar al protagonista ante situaciones límite, se mostraba la coexistencia en un mismo ser humano de la máxima grandeza y la más terri-

---

[577] Nietzsche, Friedrich: *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit, p. 230.

[578] Cfr. Villar, Alicia; Suances, A. Manuel: *El irracionalismo*, vol. I: "De los orígenes del pensamiento a Schopenhauer", Madrid, Síntesis, 2000, p. 31. "Si somos sinceros, declararemos que no lo entendemos bien. Aún la filología no nos ha adaptado suficientemente el órgano para asistir a una tragedia griega Acaso no haya producción más entreverada de motivos puramente históricos, transitorios. No se olvide que era en Atenas un oficio religioso. De modo que la obra se verifica más aún que sobre las planchas del teatro, dentro del ánimo de los espectadores. Envolviendo la escena y el público está una atmósfera extrapoética: la religión. Y lo que ha llegado hasta nosotros es como un libreto de una ópera cuya música no hemos oído nunca –es el revés de un tapiz, cabos de hilos multicolores que llegan de un envés tejido por la fe. Ahora bien; los helenistas se encuentran detenidos ante la fe de los atenienses, no aciertan a reconstruirla. Mientras no lo logren, la tragedia griega será una palabra escrita en un idioma del que no poseemos diccionario". Ortega y Gasset, José: "Meditaciones del Quijote", en: *Obras Completas*, Tomo I, Madrid, Alianza, 1983, p. 392.

ble fragilidad. Los grandes poetas trágicos se valieron de los mitos antiguos para explorar los enigmas más profundos de la condición humana, presentados en unos certámenes que fundían en una sola fiesta el culto a la vida y el culto a la muerte, tal y como había reclamado Heráclito en B 15 DK al decir que Hades es el mismo que Dioniso.

La poesía aristocrática griega, especialmente la de Homero y la de Píndaro, destacaba más la gloria del héroe que sus limitaciones. La tragedia, en cambio, no describe el destino del héroe como una narración épica, sino como una representación dramática, poniendo en la escena y ante los ojos del espectador el sufrimiento del protagonista. Por tanto, en el nuevo marco del juego trágico, el héroe deja de ser sólo un modelo y se convierte también en un problema[579]. Se nota entonces cómo la unión inevitable entre el destino y la transgresión del mismo se entrelazan en un enigma trágico que nos domina sin ofrecer salida. Es decir, la transgresión del destino es a la vez el cumplimiento del mismo, ya que lo que nos viene destinado es en el fondo insondable e inaccesible, como vio Heráclito (cfr. 22 B 93 DK):

> «Lo trágico es la necesidad de responder que acarrea la ruina. En la tragedia griega se cuenta la experiencia fundamental del estar en el mundo: cómo el cumplimiento del destino aparta al hombre del mundo y cómo mediante este sufrimiento se humaniza el mundo.»[580]

Se trata de proponer un dilema moral a los espectadores para producir en ellos sentimientos inmediatos de piedad, admiración o terror. Lo que busca la tragedia es educar al espectador mediante la contemplación de di-

---

[579] Cfr. Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 91.

[580] Herrera Corduente, Miguel: "El enigma trágico y la filosofía. La dialéctica y el diálogo trágico", en: *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 29 (1995), p. 189.

versos modelos de vida, de modo que imite lo bueno (μίμησις) y evite lo malo, purificando su alma (κάθαρσις)[581]. La tragedia no se representa únicamente en la escena sino también en el alma de los espectadores. Los actores y el coro ponían en marcha un mecanismo que tenía resonancias en todo el universo. La tragedia es una forma de poner en comunicación a los dioses con los hombres, subrayando la superioridad de aquéllos y la necesidad de que cada elemento del cosmos permanezca dentro de sus límites. Pero no se olvide que es un medio que permite llegar e influir directamente a un gran número de ciudadanos; no en vano tuvo su auge junto con el de la democracia, por lo que podía exhibir al mismo tiempo los rasgos cívicamente censurables[582].

---

581 "Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada (τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας) y completa […] y mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones (δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν)". Aristóteles: *Poética*, ed. cit., 1449b 24-28.

582 En el teatro, Atenas se confrontaba consigo misma. En el espejo de la tragedia se mostraba el camino para una comprensión profunda de la existencia humana. Un camino que es al mismo tiempo individual y colectivo, a partir del momento en que el conocimiento de sí mismo que alcanzan los héroes en el escenario, pasa por la mirada atenta de cada uno de los espectadores (enfentando simultáneamente a la *pólis* con ese cuerpo cívico que abarrota el teatro y que es ella misma). Sobre este tema, cfr. Iriarte, Ana: *Democracia y tragedia*, Madrid, Akal, 1996. En efecto, la tragedia es el espejo de la ciudad, pero se trata de un espejo que no está diseñado para ensalzar mecánicamente sus virtudes, sino para subrayar los desgarramientos internos a los que su organización está sometida (de ahí la purificación). Se trata de un espejo semejante a los que alude Valle Inclán en *Luces de Bohemia*: "Los héroes clásicos han ido a pasearse en el callejón del gato. Los héroes clásicos reflejados en espejos cóncavos dan el Esperpento. Las imágenes más bellas, en un espejo cóncavo son absurdas". Valle Inclán, Ramón del: *Luces de Bohemia: esperpento*, Madrid, Espasa, 1997, esc. XII.

A juicio de Rodríguez Adrados, para comprender la la tragedia clásica hay advertir al menos tres factores básicos:

1. «Los elementos religiosos»: la tragedia es un espejo de la vida humana, pero siempre en conexión con las fuerzas divinas.

2. «El culto a Dioniso»: como hemos visto, se trata de un culto popular, que liberaba al individuo de las normas sociales, por medio de un estado de «entusiasmo» o fusión con la divinidad.

3. «Finalidad educativa»: se trata de un género destinado a la educación de la ciudad, que presenta modelos humanos en situaciones límite, de suerte que el desenlace final deje huella en el alma del los espectadores[583].

En suma, las acciones que la tragedia representa no son otra cosa que las faltas más graves que los hombres puedan cometer: su contemplación hace que el espectador se familiarice con los mecanismos que las generan, por un lado, *simpatizando* con el héroe trágico a través de sus emociones (πάθος), de ahí que se *humanice* el mundo, por medio de la *compasión*, por otro lado, condenando la soberbia o desmesura del personaje (ὕβρις), es decir, su subversión de las leyes cósmicas. La moraleja final se obtiene por medio de un terrible castigo, que pretende enmendar el *error trágico* (άμαρτία), cometido por el protagonista por desconocimiento o autocono-

[583] Cfr. Rodríguez Adrados, Francisco: *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 129-131. Sobre la finalidad educativa, cfr. Jaeger, Werner: *Paideia*, ed. cit., p. 252.

cimiento incompleto (de ahí la importancia de conocerse a sí mismo), pues intenta hacer lo correcto en una situación en la que no puede hacerse. El castigo hace nacer sentimientos de piedad y terror que permiten una purificación del ánimo del espectador, filtrando las pasiones negativas y tomando conciencia de los propios límites, en un estado superior de lucidez. La caída del héroe trágico –aunque destinada de antemano- es necesaria, porque de un lado se puede admirar la grandeza del personaje y al mismo tiempo se puede obtener una enseñanza moral de la historia, ya que el impacto es mayor sobre el vulgo si se ve caer a alguien ilustre y poderoso[584].

Acaso la propia filosofía de Heráclito, contemporáneo de Esquilo, no sea sino una respuesta peculiar al enigma trágico. No se olvide que la filosofía piensa en ese mismo momento, aunque de un modo teorético, la unidad del todo y trata de atenuar por medio del λόγος la negatividad implícita en el cosmos y en el ser humano. Los primeros filósofos pensaron así la unidad del todo, de la naturaleza, desde la revisión crítica de la tradición. En esta misma línea, afirma Esquilo que el conocimiento y el sufrimiento van parejos en el ser humano:

> «Zeus puso a los mortales en el camino del saber cuando estableció con fuerza de ley que se adquiera la sabiduría (τὸν φρονεῖν) con el sufrimiento (τὸν πάθει).»[585]

[584] Según Aristóteles: "Esta diferencia es también la que distingue a la tragedia de la comedia (ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγῳδία πρὸς τὴν κωμῳδίαν διέστηκεν·); ésta imita a los hombres peores de lo que son, aquélla, mejores que los del presente (ἡ μὲν γὰρ χείρους ἡ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν). Aristóteles: *Poética*, ed. cit., 1448a 17-18.

[585] Esquilo: *Agamenón (Tragedias)*, ed. cit, 175-180.

El surgimiento del diálogo trágico, en el que los héroes encuentran con su sufrimiento la verdad que estaban buscando, revela una fractura que debe ser reparada. La tragedia propone una representación que refleja las tensiones y ambigüedades que surgen al confrontar los paradigmas míticos con las instituciones políticas, los valores y las creencias de los atenienses del siglo V. Al mostrar el resquebrajamiento del ordenamiento regular del mundo, se quiere concienciar de la necesidad de restaurarlo. Tal escisión se sustenta en una discrepancia de fondo entre valores opuestos que mutuamente se equilibran, como señaló Heráclito[586].

Precisamente, como es bien sabido, se ha considerado a Esquilo un pensador de la justicia cósmica o un «poeta cósmico», semejante a los presocráticos[587]: sea porque la democracia ateniense, gracias a Clístenes, quedaba asentada como un equilibrio entre el pueblo llano y la aristocracia, con un profundo respeto hacia la justicia defendida por los dioses; sea por el tratamiento que hace de los contrarios, que a su juicio son inseparables, puesto que son dos aspectos de una misma realidad humana (triunfo/derrota; alegría/lamento; riqueza/pobreza, etc.), lo que se observa especialmente en *Los persas*, donde se presenta un diálogo constante entre dos posturas opuestas; o sea, por último, porque toda esta justicia no es sino el producto de la piedad debida a los dioses, cuyo respeto garantiza el ensamblaje cósmico y evita el castigo divino por el error cometido (cfr. *Las suplicantes*, *Agamenón*, *Las coéforas* y *Las Euménides*). Por otro lado, también comparte con Heráclito el predominio supremo de Zeus, como garante de la justeza cósmica, y el papel central que ocupa la guerra y la tensión en el de-

[586] Cfr. Herrera Corduente, Miguel: op. cit., p. 196.

[587] Cfr. Deforge, Bernard: *Eschyle, poète cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 33.

sarrollo de sus obras (cfr. *Los Persas*, *Los siete contra Tebas* y *Agamenón*)[588].

Sin ánimo de seguir profundizando en la tragedia, nos conformamos, dado nuestro propósito, con constatar las múltiples semejanzas entre las tensiones y ambigüedades de la misma y la filosofía de Heráclito. Se nota en el propio lenguaje, que superpone una multiplicidad de niveles y desvela una concepción irresolublemente problemática del mundo: por ejemplo, el término *nómos* significa cosas opuestas para Antígona y para Creonte, en la obra de Sófocles. No obstante, el objeto del conflicto que nutre las tragedias no es tanto un estricto debate jurídico, como una reflexión sobre la situación del ser humano cuando se ve obligado a tomar una opción decisiva, a orientar su acción en un universo de valores antiguos y nuevos, donde nada es jamás estable ni unívoco[589]. Así, aunque la tragedia apareció fuertemente arraigada en la realidad social, eso no significa que fuera su simple reflejo. Antes bien, la desgarra y cuestiona a través del debate sobre sus valores fundamentales y la contemplación del mito desde los ojos del ciudadano. Justamente la tensión que se da en el protagonista (las más de las veces entre ἦθος y δαίμων, como dice Heráclito en 119 DK) hace de la tra-

---

[588] Cfr. Romilly, Jacqueline de: *La tragédie grecque*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 69-74. Las semejanzas con Sófocles son también notables, como señala Fränkel. En su teatro sobresalen los enfrentamientos dialécticos entre personajes que sostienen puntos de vista contrarios, como sucede con las figuras clásicas de Antígona o Electra. "Es heraclítea la rudeza de la tragedia de Sófocles, que no reconoce otra solución de los conflictos que la convicción del héroe, forzada por la catástrofe, de la inevitabilidad del conflicto y la catástrofe. Es heraclítea la recia ira de los personajes, la dureza del destino y de los dioses y, después del juego de las fuerzas de la aniquilación, la declaración: *nada ha sucedido que no sea Zeus*". Fränkel, Hermann: *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, ed. cit., p. 371

[589] Cfr. Villar, Alicia; Suances, A. Manuel: op. cit., p. 41.

gedia una interrogación abierta, que no comporta siempre respuesta. Se trata de enigmas cuyo sentido último, como sucede con el propio λόγος, no puede nunca fijarse del todo ni agotarse, puesto que a la postre es insondable.

A partir de Sócrates, en opinión de Nietzsche, se inicia un periodo de decadencia en la cultura griega, marcado por la instauración de una racionalidad desligada de los valores vitales. Esto conlleva una inversión: poner la vida en función de la razón en lugar de poner la razón en función de la vida, lo que tiene consecuencias epistemológicas y morales para la filosofía posterior. En adelante, se ha puesto el mundo real del devenir en función de un falso mundo estático y suprasensible, convirtiendo lo real en una sombra o copia del «mundo verdadero». De esta manera, la tensión trágica se rompe en favor de lo apolíneo, en un proceso que se consolidará con el platonismo y con la forma religiosa de éste que es el cristianismo. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche retoma esta distinción, señalando que ambos polos son necesarios para comprender la esencia de la tragedia, de modo que tampoco somete lo apolíneo a lo dionisiaco, como a veces se ha sustentado[590].

---

[590] "«Titánico» y «bárbaro» parecíale al griego apolíneo también el efecto producido por lo dionisíaco: sin poder disimularse, sin embargo, que a la vez él mismo estaba emparentado también íntimamente con aquellos titanes y héroes abatidos. Incluso tenía que sentir algo más: su existencia entera, con toda su belleza y moderación, descansaba sobre un velado substrato de sufrimiento y de conocimiento, substrato que volvía a serle puesto al descubierto por lo dionisíaco. ¡Y he aquí que Apolo no podía vivir sin Dioniso!". Cfr. Nietzsche, Friedrich: *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., § 4., p. 58-59. Sobre el saber trágico en Nietzsche, cfr. Apéndice C: "Nietzsche: saber trágico e inocencia del devenir", pp. 461-471.

En suma, a partir de la inversión de los valores efectuada por el racionalismo socrático se ha falseado la visión de la cultura antigua y, en general, de la historia, que se ha interpretado a través de un prisma decadente, acentuado por la tradición platónica y judeocristiana. Lo apolíneo y lo dionisiaco, representan dos tendencias que habitan en todos los hombres, y sólo aquellos que sepan aunarlas sin eliminar su tensión habrán comprendido la esencia de la tragedia y su enseñanza, al modo heraclíteo.

«Conclusión.»

"Busquemos como buscan los que aún no han encontrado y
encontremos como encuentran los que aún han de buscar".

San Agustín: *De Trinitate*, IX 1.

Heráclito: naturaleza y complejidad.

I

Sin duda, el intento de conocer la naturaleza es uno de los temas perennes de la reflexión filosófica, y tan remoto como la misma. No en vano, los primeros que filosofaron elaboraron escritos comprendidos bajo el título Περὶ φύσεως. Esta caracterización no es azarosa, sino que señala con tino el objeto de estudio de estos filósofos, cuya ocupación Sócrates denominó περὶ φύσεως ἱστορία. Incluso se dio el caso de que la parte de la filosofía en principio más alejada de la naturaleza, la metafísica, llevara impresa en su propia esencia una conexión fundamental con lo natural.

La naturaleza es el marco que acapara los temores e inquietudes que suscita en el hombre arcaico cuanto le circunda, aquello que le envuelve al tiempo que le sobrepasa, aquello que no es capaz de captar por completo a pesar de ser lo más cercano e inmediato. La naturaleza se impone como circunstancia vital básica que entrelaza todos los niveles del cosmos. Se trata, en suma, del suelo del que brota lo humano mismo.

Nos hemos enfrentado con un concepto espinoso como pocos, a la par que multidimensional. En lo que respecta al contexto presocrático, esconde al menos dos sentidos básicos: por un lado, la naturaleza es lo fundamental, lo que, persistiendo, hace que las cosas se regeneren, o lo que es lo mismo, la realidad en toda su extensión; por otro lado, la naturaleza es el principio del movimiento, responsable de la presencia y ausencia de los entes, sin olvidar que dicho proceso es inmanente, de suerte que cada ser aloja en su interior el principio de su propio movimiento y crecimiento, como dijo Aristóteles.

Ambas aproximaciones conciben la naturaleza como la totalidad autorreferente de lo que hay, que no obedece a ninguna determinación externa, sino que depende en última instancia de las presencias y relaciones que ella misma determina.

Al abrir vías de comunicación con la filosofía de la naturaleza actual no se ha pretendido elaborar un análisis exhaustivo de los problemas que ocupan y preocupan a esta disciplina en el presente, puesto que nuestra investigación versa únicamente sobre Heráclito (se trata de constatar la vitalidad de su filosofía, siendo conscientes de la diferencia de lenguajes). El título, "Heráclito: naturaleza y complejidad", hace un guiño a Morin, pero apunta en el fondo a la *complejidad* de la propia concepción del jonio, donde confluyen lo cósmico, lo humano y lo divino, en relaciones fecundas de ida y vuelta, por medio de antagonismos irresolubles. Este ha sido el marco de nuestra vuelta a Heráclito, en una suerte de *fusión de horizontes*, puesto que necesariamente se ha de volver al pasado desde la situación intelectual del intérprete, como mostró Gadamer; por eso no nos hemos conformado con presentar los inicios de esta materia, sino que hemos intentado referirlos a las condiciones que debiera tener una filosofía de la naturaleza *a la altura de los tiempos*.

La filosofía de la naturaleza tiene en el presente una gran vitalidad, dada su comunicación con la inquieta ciencia natural. De lo que se trata, por tanto, es de atisbar una noción de naturaleza compleja y poliscópica, que aporte una comprensión elemental de la materia, el universo y la vida. En este sentido, hemos subrayado algunos nexos fundamentales que articulan el discurso actual sobre lo natural (como la complementariedad, la relacionalidad, la ecología, la autopoiesis o la complejidad, que constituyen el trasunto de nuestra vuelta a Heráclito), a fin de que sirvan de mínimo común denominador entre el presente y el pasado, y nos permitan retomar los

problemas clásicos (naturaleza y vida, naturaleza y razón, etc.) con aires siempre renovados.

II

Un punto de vista básico para elaborar nuestro estudio ha sido la filosofía de E. Morin. Pero no se trata de enumerar sin más una serie de paralelismos, sino de trabarlos en el propio despliegue de la disertación, así, hablamos de un pensamiento *eco-enantio-lógico*, de una naturaleza *auto-poética* o de la *dialógica* entre los términos contrarios, sin ánimo de forzar gratuitamente la esencia del pensamiento de Heráclito.

Tanto la pujante física de los sistemas complejos, como la filosofía de la complejidad, suponen un nuevo modo de acometer el estudio de la naturaleza en el presente. Desde el punto de vista científico, la complejidad se asocia con la *dinámica no-lineal* y la *teoría del caos determinista*, que trabajan con sistemas dinámicos no-mecánicos. En dichos sistemas emergen fenómenos inesperados cuando los elementos están conectados, formando metasistemas más complejos, de suerte que los encuentros locales, a menúdo rayando lo caótico, producen la aparición de un nuevo orden global, de modo semejante al planteamiento heraclíteo de la guerra, la tensión y su armonización por medio del λόγος.

Lo esencial es cuestionarse cómo, a partir de un proceso de complejidad creciente, *del desorden nace el orden*, permitiendo el misterioso paso de la materia a la vida y de ésta a la inteligencia.

Cabe otro punto de vista más filosófico que descarta todo reduccionismo y no cree posible hallar unos pocos mecanismos simples que atrapen conceptualmente la totalidad de lo real. Por lo pronto, un pensamiento complejo es un pensamiento flexible, capaz de negociar con lo real. Pero es pre-

ciso eliminar dos ilusiones: 1.- No hay que creer que la complejidad conduce sin más a la eliminación de la simplicidad. 2.- Aunque el pensamiento complejo aspire a un conocimiento múltiple, sabe de antemano que un conocimiento completo es imposible. Lo que le anima es la tensión constante que nace de la aspiración a un saber no parcelado y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento.

El pensamiento complejo es un modo de religación radical: una búsqueda sin fin de nudos, redes y articulaciones entre los distintos saberes. Morin lo denomina *unitas multiplex*, situando su origen en Heráclito, quien atisbó la multiplicidad en la unidad, así como la complementariedad de los contrarios. Lo uno es pues múltiple y complejo. Asumir la complejidad, por tanto, es aceptar –sin disolver- la tensión propia de toda contradicción. La filosofía se ha enfrentado desde el inicio con la contradicción, pero la ciencia clásica siempre la rechazó, puesto que era signo de un error en el razonamiento. Cuando Bohr aceptó la unión de las nociones contrarias de onda y corpúsculo (principio de complementariedad), se dio el primer paso de una formidable renovación epistemológica dentro de la ciencia. Es preciso no olvidar su fecunda idea: *contraria sunt complementa*, que apunta sin duda a Heráclito.

Morin se siente más cercano a la *dialógica* de Heráclito que a la *dialéctica* de Hegel. A su juicio, ésta tiende a superar todas las contradicciones en un tercer término (*negación de la negación*), mientras que aquélla entiende que hay contradicciones que son insuperables (tenemos que vivir con/contra ellas): de ahí que la tensión sea –para Heráclito- una condición indispensable para mantener la *armonía* de los contrarios.

El pensamiento puede trabajar con la contradicción, pero no disolverla sin más. Uno de los mayores aciertos de Hegel fue precisamente su denuncia de la insuficiencia de la lógica clásica para dar cuenta de lo real. Su

dialéctica no es una nueva lógica, sino un pensamiento filosófico pujante que se opone a la simplificación de la lógica cerrada, por medio del reconocimiento dialéctico de la contradicción.

No sabemos en qué momento se puede volver incoherente nuestro pensamiento, ni en qué momento lo real escapará de sus redes o las romperá, pero, en el momento en que esto se produzca, se tiene que asumir con lucidez y seguir buscando, en sentido popperiano. La complejidad no es una receta para conocer lo inesperado, pero nos vuelve atentos y prudentes. *Complejidad* es una *palabra-problema* no una *palabra-solución*, un reto y no una respuesta cerrada. La amnesia onto-teológica del pensamiento tradicional olvidó la otra cara de lo real: el desorden, la incertidumbre, el azar... Como nos ha enseñado la física cuántica, no podemos eliminar la incertidumbre ni el desorden del universo, pero al menos podemos tomarlos como estímulo. No como resta, sino como suma.

III

El presente escrito ha requerido que procedamos con cautela, ya que nunca estudiamos el pasado como algo ajeno, sino que siempre estamos inmersos en la historia que tratamos de comprender; Gadamer ha señalado que el observador no puede ser apartado de la observación; que no es posible adoptar un punto de vista neutro o puramente objetivo; y que los prejuicios y la tradición nos acompañan durante todo el proceso. El inicio de la filosofía no es algo que se nos dé sin más en nuestro mundo, sino que tenemos que partir a buscarlo y preparar su *acontecer* en un horizonte común.

La metodología positivista no basta para dar cuenta de los problemas de interpretación que atañen a las ciencias humanas: la comprensión, por tanto, nunca es inmediata. Toda interpretación que pretenda comprensión parte de una pre-comprensión de lo que se ha de interpretar (*círculo herme-*

néutico), y el intérprete tiene que permitir la fusión de un mundo, con sus particularidades fácticas e históricas, con otro (*fusión de horizontes*).

Nuestro propósito, en suma, ha sido explorar esta nueva vía de interpretación en los estudios heraclíteos, sabiendo que no se trata de un camino unilateral sino repleto de encrucijadas. No se trata de descartar otras interpretaciones, como se ha podido comprobar, sino acaso de complementarlas. Nuestra lectura es filosófica más que filológica, pero no se ha descuidado este último aspecto. Igualmente, hemos tenido en cuenta la gran distancia –temporal e intelectual- que separa a Heráclito de nuestro horizonte epistemológico.

IV

El nacimiento de la filosofía se suele situar en el *paso* del mito a la razón, en la tentativa de explicar todo cuanto hay, y ello con la certeza de que la multiplicidad aparente de la naturaleza se somete, en último término, a un primer principio sustantivo y esencial (ἀρχή). Se trata de una búsqueda del sustento invisible de lo visible que nos aparece a los sentidos, para alcanzar una recta comprensión del trabado funcionamiento del cosmos (sin dualismos cerrados ni escisiones tajantes).

Como hemos visto, la filosofía occidental nació como un cuestionamiento «acerca de la naturaleza», entendiendo por tal el conjunto de lo que existe. Las cosas nacen de la naturaleza como algo que ésta produce de suyo, en cuanto ἀρχή. En este sentido, la naturaleza no es únicamente *principio*, sino algo si cabe más fundamental, algo que permanece activo tras el momento inicial, algo que constituye el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de *sustrato* del que todas están hechas.

El desenlace final de este proceso es el orden universal de la naturaleza, que denominaron *cosmos*. En un sentido amplio siempre ha significado *orden* y *belleza*. De ahí se pasó a la idea de orden social y justicia, entendida como justeza o ajustamiento, donde cada individuo ocupa en el todo la posición que le corresponde según su naturaleza, linaje o formación. Con los presocráticos, esta misma idea se traspasó al conjunto del universo, donde cada elemento está donde tiene que estar, sin poder sobrepasar su medida.

Parece que la idea que Heráclito tuvo de la naturaleza es mucho más compleja que la de los milesios, aunque es cierto que ambas comparten un mismo origen (los antiguos cultos agrarios griegos, que dependen del ciclo natural) y proceden de una misma intuición (la búsqueda del *primer principio* de la realidad, que al mismo tiempo es *principio vital*). De igual modo, la naturaleza es para Heráclito *lo divino* (τὸ θεῖον), como también lo era para Tales, Anaxímenes y Anaximandro. Todos ellos tuvieron una concepción estructuralmente dinámica de la misma, complementada con una cierta intuición de la medida que rige cada una de sus transformaciones; sin embargo, Heráclito consideró que esta norma no sólo estaba presente en la naturaleza sino además en el hombre, al tiempo que profundizó en la idea del devenir para intensificarla.

Para Heráclito, la naturaleza es un proceso ígneo incesante que da lugar a todas las cosas sin perder por ello su mismidad, que se despliega fundamentalmente como *fuego* a través del tiempo, en un ciclo perpetuo. En cuanto ἀρχή no podemos precisar el primado cronológico del fuego, puesto que siempre *fue*, *es* y *será*, pero sí su primado ontológico, puesto que es *principio* en el sentido de fundamento. Lo que parece claro, a tenor de lo visto, es que el fuego no es simplemente un «principio material».

El fuego es eterno e increado, *siempre-viviente* (ἀείζωον); quizá sea infinito, por analogía con el *ápeiron* de Anaximandro y con el *aire* de Anaxímenes, y acaso, siguiendo esta analogía, debamos entenderlo como el origen (indeterminado) de todas las determinaciones. No obstante, al referirse concretamente al fuego y no a un elemento indefinido, Heráclito pone de manifiesto la necesidad ontológica que la unidad tiene de desvelar las múltiples posibilidades que encierra, dando lugar al cosmos.

El fuego, dicho de otro modo, puede llegar a ser todas las cosas sin dejar de ser el mismo, (de igual modo que cambiamos el oro por mercancías y las mercancías por oro), pues en realidad no desaparece en cada una de sus transformaciones, sino que simplemente *se oculta*. Así, al transformarse el fuego según una primera medida nace el mar, y de la muerte del mar nacen, por un lado, la tierra y, por otro, el ardiente vapor y, presumiblemente, de la muerte de éstos volverá a renacer el fuego hasta completar de nuevo el ciclo cósmico.

El mundo es, pues, una unidad en constante proceso de devenir y perecer, sin olvidar que se trata de un proceso medido por el λόγος. Se trata de la idea de lo uno que deviene eternamente lo múltiple y de lo múltiple que deviene eternamente lo uno, donde lo uno no es aún un conjunto articulado de sustancias, al modo aristotélico, sino fuerza viva y por ende activa. El mundo, por tanto, es el juego del fuego consigo mismo, con su incesante construir y destruir a lo largo del tiempo: sólo así se entiende que la unidad pueda ser al mismo tiempo multiplicidad, y viceversa.

V

La elucidación del estatuto ontoepistémico del no-ser se encuentra determinada –desde los comienzos de la filosofía- por la caracterización del

ser. Por eso, la convivencia metafísica entre ambas nociones sólo será posible en una ontología en la que la concepción del ser haya adquirido la suficiente plasticidad para dar cabida en su seno a una cierta dosis de no-ser, sin rechazar de antemano el carácter negativo que encierra todo lo finito.

Los primeros filósofos no se preguntaban por la nada sino de un modo más general por el no-ente: la pregunta por lo negativo, de uno u otro modo, ha acompañado siempre a la filosofía. El asunto no debe extrañar pues el ente mismo, objeto de la experiencia sensible, está transido por la negatividad: se muestra efímero, cambiante, finito, limitado, incluso surcado por el no-ente en cuanto es –pero no de modo pleno- y en cierto sentido no-es.

Los problemas que plantea la admisión de tales supuestos pesaron decisivamente sobre la especulación de Platón, quien optó por revisar el carácter estático del ente parmenídeo (cometiendo un *parricidio*), a fin de no anquilosar el pensamiento. Si bien, hasta Aristóteles no encontramos los medios conceptuales para alcanzar una estricta comprensión del no-ser.

De la mano del propio Estagirita sabemos que la concepción del no-ser en el pensamiento preparmenídeo gravitaba sobre la trabazón del mundo por medio de parejas de opuestos. De este modo, constatamos que la filosofía, equiparada en lo sucesivo con el estudio del ente y lo que le corresponde de suyo, comenzó esbozando una profunda especulación sobre el no-ente de la mano de los contrarios, esto es, nació como *enantiología*.

El caso más claro de esta tendencia lo encontramos primero en Anaximandro, quien sostiene que la salida de las cosas del *ápeiron* es una separación de los contrarios que luchan en este mundo, a partir del todo originariamente unido. Pitágoras constituye un avance en la intelección de los contrarios, elaborando una tabla de varias parejas emparentadas con los números, cuya armonía produce el equilibrio en el cosmos (de cuño musical). Si

bien, presenta las mismas dificultades teóricas que Anaximandro para delimitarlos (la confusión entre los aspectos ónticos y epistémicos de la oposición, y la colocación a un mismo nivel de contrarios concretos y abstractos), a pesar de introducir una fecunda novedad que será retomada por Heráclito: la consideración moral de algunas parejas de contrarios. Para el oscuro presocrático, el cosmos tiene una esencia enantiológica: no se acentúa el enfrentamiento de tal o cual contrario, sino que se entiende la contradicción como un principio antropocósmico universal, que dispone –junto con el λόγος- el ordenamiento del propio cosmos, a través del perpetuo devenir (22 B 80 DK). En consecuencia, ha tematizado acaso por vez primera el carácter dinámico de lo real, donde el devenir no es el objeto principal de su pensamiento, sino el horizonte mismo donde se despliega (y sin el que no se entiende). En suma, ese tránsito de toda realidad finita a su contrario (plano *micrológico*) va de la mano del convertirse el fuego en todas las cosas, y de éstas a su vez en fuego (plano *macrológico*). Esto nos lleva a otra consideración pareja que no se puede olvidar: cuando uno se adentra en los fragmentos se da cuenta de inmediato de que su idea del fuego no constituye el fondo último de su pensamiento, sino que este lugar lo ocupa la *oposición*, medida y mediada por el λόγος, que no es sino su otra cara. Tal es el alcance de la oposición que hasta la propia divinidad se entiende como la coincidencia última de todas las oposiciones (22 B 67 DK; 22 B 50 DK).

VI

Lo que más destaca a primera vista en la filosofía de Heráclito es su fuerte carácter *enantiológico*. En ella, los contrarios tejen una gran red por medio de la cual se trata de captar el mundo: la tensión, la oposición y la contienda, desde un punto de vista ontológico, al tiempo que la contradic-

ción, el antónimo, el oxímoron y la paradoja, desde un punto de vista epistemológico, se convierten en elementos ineludibles, no sólo en su propio planteamiento, sino en la estructura misma del cosmos.

La oposición juega un papel esencial en su filosofía, justamente, porque los contrarios cooperan, luchando, en la organización del cosmos, pues no se olvide que todas las cosas se originan en la tensión y la *discordia* (γινόμενα πάντα κατ᾽ἔριν, cfr. 22 B 80 DK). En verdad nos encontramos ante una potente intuición que apunta a la entraña misma de la tragedia antropocósmica, y que se niega a reducir la complejidad de la naturaleza a los ceñidos márgenes de la palabra escrita, incapaz de atrapar las oposiciones irresolubles que la vertebran.

El mundo de la multiplicidad es un *mundo-en-contienda*, un gran *campo de batalla* en el que toda existencia procede del antagonismo. Pero no es sólo destructor, ya que la guerra, además de *común*, también es *padre* de todas las cosas (22 B 53 DK). En este sentido, la tensión visible del cosmos encierra una *armonía invisible*, donde la armonía es una consecuencia de la propia lucha: un equilibrio que nace de la tensión entre los contrarios, y nunca de su reconciliación. Es una constante en la filosofía griega el despliegue de pares de opuestos para la interpretación del cosmos, pero ningún otro pensador ha atribuido tanta importancia como Heráclito al hecho mismo de la oposición, al hecho de que sólo la tensión entre los opuestos hace *justicia*, reunificándolos en un nivel más profundo (lo divino), donde coinciden todas las oposiciones. De este modo, la tensión se traduce en organización, que el λόγος se encarga de perpetuar y las interacciones o conexiones de regenerar en un ciclo sin fin.

Según la interpretación de E. Morin, orden y desorden separados, son *metafísicos*, absolutos, excluyentes, pero unidos son *físicos*, relativos, res-

pectivos, en una firme incitación a resituar dentro del espacio filosófico estos dos conceptos: como ya intuyeron los presocráticos, son inseparables si se quiere pensar en profundidad la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo visible y lo invisible, entre la vida y la muerte. El paradigma «orden/desorden» es el más nuevo si atendemos a sus representantes en las ciencias actuales, pero también es el más antiguo si atendemos a sus representantes en la aurora de la filosofía griega. Para Heráclito, el desorden es fecundo allí donde los elementos del cosmos no carecen de una relación inmanente (*armonía*), así la idea de ciclo anuda las ideas de vida y muerte, de generación y destrucción. Sólo encontramos un desorden estéril en un universo en el que, paradójicamente, desapareciera la contienda, la tensión, el movimiento, es decir, en el que los elementos que lo constituyen dejaran de ser respectivos, como sucede con el *kykeṓn*. Heráclito lo expresa con un texto del que se desprende una potencia incontestable: «El más bello orden-del-mundo, desperdicios sembrados al azar» (22 B 124 DK). Pero no se trata de realizar una apología del desorden, sino de constatar que un universo totalmente ordenado, sin liberar las tasas correspondientes de desorden, es tan inconcebible como un universo totalmente desordenado, en el que sería imposible cualquier tipo de permanencia y estabilidad. Ambos son necesarios para que el cosmos pueda ser «lógico», pues en el momento en que desapareciera uno, desaparecería también el otro.

VII

Hemos apuntado, además, que el pensamiento de Heráclito es *eco-lógico*, en sentido etimológico, puesto que la naturaleza (que es nuestra *casa*), presenta un carácter respectivo, tanto desde el punto de vista de la unidad, como desde el punto de vista de la multiplicidad (22 B 10 DK). El filósofo jonio atisbó un cosmos sustantivo, como *unidad de respectividad*,

pero también dinámico, como *multiplicidad de mismidades*, es decir, no se trata de un universo de identidades sustanciales sino de pautas sustantivas que permiten acusar la estabilidad en el devenir gracias al gobierno y la permanencia del λόγος.

Sin duda la realidad no es para Heráclito un conjunto de entes sustanciales, sino un sistema dinámico de relaciones, un tejido cósmico remitente y reticular de sucesos interdependientes. Lo real, por tanto, se caracteriza por la natural interdependencia ecológica de todo cuanto hay, no sólo en sentido físico (relación de unas cosas con otras), sino ante todo trascendental (por cuanto se trata de una estructura de la propia realidad que no concierne a las cosas reales en cuanto cosas, sino en cuanto reales).

Lo que es desaparece en el no-ser, mientras que lo que no-era aparece por su parte en el ser (llega-a-ser), pero la medida que rige este proceso es siempre la misma. Precisamente esta medida es la que permite una conexión entre ser y no-ser, sin olvidar que las cosas no llegan-a-ser nunca desde la nada, sino desde un no-ser-indeterminado previo, y, además, que nos encontramos ante un proceso circular que retro-actúa sobre sí mismo.

En la naturaleza, dicho de otro modo, se da una esencial conexión entre todos sus componentes, que combaten al mismo tiempo que cooperan. Esta relación se extiende a la totalidad de la naturaleza, a la totalidad de los contrarios.

Lo que quiso Heráclito no fue concebir una unidad que se precipitara sobre los contrarios neutralizándolos, sino una unidad que viviera y se realizase en la propia contradicción. Se trata, en definitiva, de una unidad que no se puede entender sin la multiplicidad, que no está por encima ni por debajo de los contrarios sino en los contrarios mismos, lo que subraya la reci-

procidad existente entre las categorías de *oposición* y *relación* (que son las dos caras de un mismo λόγος).

A este respecto, hemos tratado el concepto de devenir, una provocación fundamental para el pensamiento desde sus orígenes. El devenir arrastra, dispersa y desconcierta por su carácter evanescente. El devenir –*stricto sensu*- no es *nada*, puesto que siempre está en camino de llegar a ser algo: es el incesante paso del no-ser al ser y del ser al no-ser, tomados ambos como conceptos respectivos. De este modo, el problema del devenir no es un problema de *ser* (ni tampoco de *no-ser*), sino que afecta primaria y radicalmente a la entraña misma de lo real.

No olvidemos que esta afirmación tiene un carácter global en el pensamiento heraclíteo, puesto que en él se entiende la realidad como una reunión extática de relaciones respectivas y medidas por el λόγος, es decir, ninguna realidad está aislada del mundo, sino que su autonomía está constitutivamente referida a su dependencia de las demás realidades.

El cosmos heraclíteo, por tanto, resulta inconcebible sin movimiento, pero también sin consistencia, sin la posibilidad de algún tipo de existencia (que presupone la mismidad de aquello que existe, o lo que es lo mismo, su permanencia en el cambio). El devenir mantiene una lógica interna por la que a su vez es mantenido, unas medidas posibilitadas por la armonía invisible que se expresa mediante la relación de todos los elementos de la realidad visible.

Se necesita una profunda intuición para encontrar debajo de la discordia manifiesta una armonía invisible que introduce la *justicia* en el devenir, pero no en sentido moral sino lógico y ontológico, permitiendo atisbar orden y organización donde no había más que tensión y oposición. No se

olvide que el incesante movimiento de la naturaleza, su perpetua fluencia, nace de la lucha misma de los contrarios.

Ciertamente, la palabra que mejor expresa el aspecto *ecológico* del pensamiento heraclíteo es λόγος, término que hemos preferido no traducir de un modo unívoco dada la riqueza semántica del mismo, así como el gran número de contextos distintos en los que se utiliza (puede ser *palabra*, *causa*, *razón*, *argumento*, *medida*, *relación*, *proporción*, *norma*, *principio*, *fundamento*, etc.); se trata de un concepto que limita al tiempo que posibilita la comunicación entre la lógica, la física y la metafísica. Alude tanto al discurso de Heráclito como al objeto del que trata: la norma universal que permite armonizar el devenir del cosmos y a la que debe ajustarse la acción humana, sea ética o política.

En definitiva, es un término extremadamente complejo que hace referencia al comportamiento y a la constitución de la naturaleza en tanto que *existente*, *pensable*, *verdadera*, *mesurada* y *eterna*. Pero falta un calificativo si queremos comprender por completo la intuición heraclítea de la misma, a saber, *divina*. No en vano la literatura griega siempre ha definido a los dioses como los *siempre vivientes*, señalando el carácter eterno de la medida que prevalece en la naturaleza; λόγος es la norma divina que se manifiesta en la naturaleza en general y en cada una de sus transformaciones en particular, reuniendo en una unidad relacional lo que aparentemente no es más que fragmento disperso.

Armonía y *Lógos*, por tanto, son los términos que traducen al lenguaje humano la medida de la naturaleza, la medida del propio devenir, que no debe ser entendido como una actuación *consecutiva* sino *constitutiva*.

Nótese que el equilibrio organizacional (*armonía*) es un equilibrio de fuerzas antagónicas que necesita de la unidad para que se dé la multiplici-

dad, y viceversa, donde el *principio de relación* nutre y se nutre del *principio de oposición*, ya que por un lado lo somete incesantemente a medida, pero por otro nunca es capaz de neutralizarlo por completo (pues la propia oposición es medida del λόγος).

VIII

Como señaló Heráclito, el hombre pone en juego su inteligencia para conocer lo que las cosas son en profundidad. La inteligencia trata de desvelar la razón de las mismas y no es extraño que ese proceso de elucidación se dirija tarde o temprano hacia la divinidad.

No en vano, en este contexto, se busca en el ámbito de lo divino la solución remota a una de las cuestiones filosóficas más inmediatas, a saber, la de intentar desvelar la oculta unidad y estabilidad del ser, que se nos aparece múltiple y cambiante en la diversidad de la experiencia. Y esta cuestión básica de la teología natural alcanza toda su enjundia con la vislumbre de los contrarios en la naturaleza y, de un modo especial, en la existencia humana. Así, sostiene Heráclito que para la divinidad todas las cosas son *buenas*, *bellas* y *justas*, siendo los hombres los que comenzaron a consideran a unas *justas* y a otras *injustas*, por una falta de visión global sobre la unidad última de todos los contrarios (22 B 102 DK).

Los dioses del panteón griego, como es sabido, *están* en el mundo. No lo han creado en un acto de trascendencia y omnipotencia, sino que han nacido *en* y *con* el mundo y, del mismo modo que los hombres, se encuentran sometidos a medidas que no pueden quebrantar. Así pues, hay *divinidad* en el mundo como hay *mundanidad* en las divinidades, por eso el culto no podía dirigirse a un ser radicalmente extrahumano, cuya existencia no tuviera nada que ver con el orden natural en el universo físico, en la vida

humana y en la convivencia socio-política. La vida religiosa aparece integrada en la vida social y política de la que ella compone un aspecto; de los dioses a la ciudad no hay ruptura ni discontinuidad, por eso la impiedad o falta contra los dioses, significa también una falta contra la ciudad. En este sentido, la mediación entre el hombre y la divinidad se hace a través de su participación política (desterrado de la *pólis*, el individuo se encuentra alejado del mundo de los dioses).

El hombre griego no diferencia claramente lo natural de lo sobrenatural, en un mundo que, en palabras de Tales, «está lleno de dioses». No es que se trate de una religión de la naturaleza, sino de una religión que presiente el carácter divino de la propia naturaleza.

Entendemos que el término que mejor expone la conexión entre el hombre y el aspecto divino de la naturaleza es el de *religación*. Estamos impelidos a existir porque previamente estamos religados a lo que nos hace existir, la naturaleza. Se trata de aquello que es raíz y apertura a un tiempo, de aquello hacia lo que vamos justamente porque es de donde venimos. El ser humano está emparentado radicalmente con la naturaleza, y ese vínculo ontológico es la *religación* (que no es algo que *se tiene*, como dijo Zubiri, sino algo que *se es*, una dimensión formalmente constitutiva de la existencia humana). Éste es también el caso de Heráclito, quien encontró impreso *lo divino* en la unidad de todos los opuestos en la naturaleza.

Lo divino sería aquello que da unidad al cosmos, la contemplación del mismo desde la totalidad, esto es, desde el punto de vista del λόγος y la armonía que subyace a la multiplicidad fenoménica: la medida que preside y procura cada una de sus transformaciones y el combate de los contrarios mismos. No se trata, en definitiva, de nada ni nadie concreto, sino que consiste en la tensión creadora y reconciliadora que en toda transformación

y oposición se manifiesta como *permanencia*, que se identifica con la propia naturaleza, o mejor con el λόγος mismo que la gobierna. Se diferencia del hombre por ser «el todo» frente a «la parte», desde el punto de vista ontológico, además de por el grado de conocimiento que puede alcanzar, desde el punto de vista epistemológico: la plena sabiduría, frente a la humana filosofía, que es un saber parcial. La realidad, contemplada desde la unidad divina, no sólo es *bella* sino además *buena* y *justa*. Sólo el hombre, cuya percepción es limitada, introduce los juicios de valor en el cosmos.

De lo dicho se desprende que el ataque de Heráclito a la religión tradicional no se refiere tanto a la estructura de los actos o creencias religiosas como a la falta de comprensión de la verdadera divinidad. En este sentido va más lejos que Jenófanes, en cuya línea se sitúa, por cuanto no se limita a criticar la antropomorfización de lo divino, sino que ataca también determinadas prácticas religiosas. Heráclito delimitaba dos tipos de culto: el que purificaba el alma por medio de la comprensión y recta realización de los ritos, y el que se detenía en el aspecto que atañe únicamente a la superstición, sin reparar en el significado de los mismos.

Hemos reseñado una pujante línea de estudio abierta en lo que respecta a la relación de Heráclito con el orfismo (cuyo estudio se articula en torno a una tradición de textos sagrados). En el caso de Heráclito cobra especial relevancia el Papiro de Derveni, descubierto en 1962. Parece que su anónimo autor trataba de establecer la preeminencia de Zeus sobre los demás dioses, o dicho en términos presocráticos, de la unidad sobre la multiplicidad. Por otro lado, al asociar a Zeus con el intelecto y con el aire, utiliza ideas de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia. También recrea una escena en la que los elementos que componen los seres chocan entre sí, como sostienen Leucipo y Demócrito. Aunque el modo en que estos elementos se

atraen mutuamente por la acción de Afrodita recuerda sin duda a Empédocles. La propia afirmación de que las cosas existentes proceden de otras anteriores contradice uno de los postulados básicos de Parménides. Volviendo al tema que nos ocupa, cita literalmente a Heráclito, uniendo dos fragmentos relativos al sol que hasta la fecha se habían tomado por separado (22 B 3 DK y 22 B 94 DK), con el que comparte algunos rasgos esenciales como la contraposición entre el sabio que conoce la verdadera naturaleza de las cosas y el común de la gente para quienes pasa desapercibida, a pesar de toparse con ella cotidianamente; sin olvidar las semejanzas estilísticas, que se acentúan por el carácter enigmático de las sentencias. Otro punto común es la tendencia a postular un principio divino único y garante de la justicia en el cosmos: en el caso del orfismo, Zeus, y en el caso de Heráclito, un principio divino que comparte los atributos de Zeus, a pesar de *querer* y *no querer* verse llamado por ese nombre (22 B 32 DK). Pero todos estos paralelismos no parecen suficientes para establecer una comunicación de fondo entre el movimiento órfico y Heráclito, cuyo orgulloso carácter –unido a los logros de su propio sistema- le hubiera impedido comulgar con una doctrina con normas tan severas; de lo contrario, no hubiera maltratado a Pitágoras, cercano al orfismo en numerosos planteamientos, por lo que se deduce que tampoco sería un defensor de la creencia en la *metempsicosis*.

IX

El problema del conocimiento aparece en Heráclito unido a su concepción de la naturaleza. No obstante, para alcanzar la sabiduría no sólo hay que conocer la naturaleza, sino además obrar *según la naturaleza* (κατὰ φύσιν), escuchando su palabra y su medida (λόγος). Al decir que todo sucede conforme a este λόγος, está expresando este carácter de universali-

dad y de ley que no excluye nada, o lo que es lo mismo, señala que estamos ante una instancia objetiva, ajena a toda contingencia, sea humana o divina. Siendo el λόγος la ley objetiva universal, lo que estando presente en cada cosa resiste y regula el devenir del cosmos, es también lo único que permite una *comunicación* entre los hombres. En este sentido, todo discurso que no esté basado en lo *común* cae en el ámbito de lo subjetivo, esto es, del *mundo particular* de cada cual. Nótese además que esta idea de comunidad no se refiere únicamente al ámbito epistemlógico sino antes incluso al ontológico, puesto que los que conocen el λόγος comparten también un mundo común. El conocimiento que quiera ser objetivo y universal, la ciencia por contraposición a la opinión, debe entenderse como adecuación al principio que todo lo gobierna a través de todo (ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων). En este mismo sentido, subraya Heráclito que no se trata de escucharle a él (οὐκ ἐμοῦ), sino a la *razón* que preside el cosmos.

Por otro lado, debemos destacar la insuficiencia de los sentidos para captar lo universal y permanente en un mundo sujeto al constante devenir. De ahí que nos engañemos fácilmente, pensando que conocemos la verdad sin realmente hacerlo, con lo que enlazamos con uno de los temas clásicos de la filosofía griega. Pero no se trata de rechazar el testimonio de los sentidos, sino de aprender a filtrarlo e interpretarlo por medio de la inteligencia. Más que un saber efectivo, tenemos que buscar aquí una suerte de «filosofía de la sospecha», una suerte de *despertador* que intenta sacar a los hombres de su sopor cotidiano.

De todo esto se desprende que para Heráclito existen dos clases de hombres según el conocimiento del λόγος que posean: los *despiertos* y los *dormidos*. Estar despierto o dormido significa estar o no atentos al λόγος, tener un mundo común o propio, ser sabio o ignorante. Utilizando concep-

tos platónicos, se trata de poseer la *ciencia*, universal y permanente, o bien la *opinión*, particular y mudable (pero, como dijo Aristóteles, el sabio no es el que conoce sino el que lleva a la práctica eso que conoce). Dicho de otro modo, los dormidos no saben lo que hacen ni por qué lo hacen, mientras que los despiertos son conscientes de cuanto hacen y piensan puesto que están de acuerdo con el λόγος, que es lo común.

Lo «común» del mundo es, en primer lugar, algo objetivo: la unidad de cada cosa con su contraria (que Heráclito denominó *armonía*). En segundo lugar, algo intersubjetivo, algo válido para cualquier sujeto que sepa mirar lo que hay, entenderlo y expresarlo. La oposición se plantea ahora entre una razón que es común y una inteligencia que es propia (ἰδίαν). Por eso hay que indicar a la mayoría que, además del placentero y pasivo sueño en el que uno se deja llevar, hay una vigilia activa, consciente, que exige atención y esfuerzo; y que, además del criterio propio, está la razón común que nos permite conocer las cosas en su mutua trabazón.

Otro de los descubrimientos de Heráclito en este campo ha sido la figura del sujeto cognoscente. El jonio se dio cuenta de que el único medio que permite interpretar correctamente el lenguaje de la naturaleza es la introspección. También en el Templo de Delfos, como es sabido, se recordaba la necesidad del autoconocimiento para poder interpretar la respuesta de la sibila (junto con una cierta dosis de intuición). La experiencia que tenemos de la naturaleza por medio de los sentidos debe ser iluminada por la experiencia que tenemos de nosotros mismos vía introspectiva. Conocer el mundo exterior requiere conocer el mundo interior y sus pautas, puesto que se comunican y comparten una misma ley universal, o lo que es lo mismo, la pregunta por el cosmos y la pregunta por el hombre *co-inciden* para He-

ráclito (pues en uno y otro se vislumbran signos que pueden ayudar a resolver el gran enigma de lo que somos).

X

Dada la intensidad con la que Heráclito apercibe a los *dormidos* por su desconocimiento del λόγος, se puede pensar que el conocimiento del mismo conlleva la necesidad ética de obrar de acuerdo con él. Puesto que la manera de "pensar" el mundo es común para los hombres despiertos, también tiene que serlo su manera de "obrar" (esto es, la norma que preside el devenir del cosmos debe ser la misma que presida la acción humana). Se confirma –por tanto- la sospecha de que el sabio no sólo es el que conoce la verdad, sino el que sabe ponerla en práctica, de suerte que le ayude a ser mejor y más feliz.

Lo que se pone en juego aquí es la adecuación entre la conducta humana y las exigencias de la naturaleza, puesto que comparten un mismo λόγος (ὁμολογία). Pero esa misma naturaleza con la que comulgamos nos abre también a los demás y a lo divino, hasta el punto de que nos religa en una gran comunidad cósmica.

Del mismo modo que los enfrentamientos cósmicos encierran una armonía que los articula, las distintas tendencias que combaten en el interior del hombre deben someterse a su inteligencia, única instancia capaz de gobernarlas. Todas las posibilidades del ser humano, desde el punto de vista ético y epistemológico, deben anudarse en su λόγος, en aquello que nos comunica con el resto del cosmos y nos permite comprenderlo y comprendernos. Esto preparó el camino para una relación mutua entre la ἀρετή y la ἐπιστήμη, en un sentido casi socrático (donde la virtud, por ende, es un saber práctico que brota del λόγος, inscribiendo en el interior de los hom-

bres la norma universal que impera en la naturaleza). Además, se subraya la estrecha cercanía que existe entre la verdad y el bien, pues el λόγος no sólo debe iluminar al ser humano en su búsqueda de la verdad sino también en su acción, constatando así la función clave que tiene la inteligencia en la vida moral.

Por último, siguiendo a Nietzsche, hemos presentado las bases para fundamentar un saber trágico a partir del pensamiento de Heráclito. Durante mucho tiempo, la imagen que hemos tenido de la cultura griega fue la de un arquetipo de luz, belleza y racionalidad. La crítica no conocía más que un aspecto del espíritu griego, el de Apolo, dios de la medida, del conocimiento, de la moderación, al que corresponde una contemplación impasible del mundo. Al aspecto apolíneo, contrapuso el carácter dionisiaco e irracional, la visión terrible de las cosas.

Según Nietzsche, la tragedia es la forma más lograda del arte griego porque expresa la sabiduría dionisiaca con medios apolíneos. La tragedia permitía explicar la verdad más aterradora, la irremediable finitud del ser humano, envuelta en una capa de belleza, como un gran juego entre los dioses y los hombres (dentro del marco de la ciudad). Acaso la propia filosofía de Heráclito sea una respuesta al enigma trágico (a la contradicción irresoluble que revela). El poeta y el filósofo son pensadores de la justicia cósmica y de la armonía de los contrarios, que cuestionan la vigencia de los valores antiguos y el puesto del hombre en el cosmos. La tensión que se da en el protagonista, las más de las veces entre ἦθος y δαίμων, como dice Heráclito (22 B 119 DK), hace de la tragedia una interrogación abierta que no comporta siempre respuesta. Se trata de un enigma cuyo sentido último, como sucede con el λόγος, no puede nunca esclarecerse por completo.

XI

Salimos del espinoso camino que recorre la filosofía de este enigmático presocrático constatando, de entrada, que las enmarañadas reflexiones que bullían en su mente iban, sin duda, por delante de su época y de su lenguaje (acaso por eso tuvo que referirlas a través de la imagen y la paradoja). Fue, según su propio parecer, un solitario maestro de la ley divina del cosmos, conocida sólo por unos pocos, los *despiertos*, que comparten un mundo común, y desconocida por la mayoría desmañada y aletargada, a pesar de someterse a esta ley de continuo.

Hemos tratado de llevar a cabo un diálogo vivo con la filosofía de Heráclito, desde nuestra época y con nuestro lenguaje, como no puede ser de otro modo, aunque sin perder nunca de vista las limitaciones que nos imponen los textos del jonio. El propósito de este escrito no ha sido otro que el de estudiar en toda su pujanza y amplitud la concepción heraclítea de la naturaleza, sin olvidar las cuestiones que preocupan a la filosofía actual en lo que respecta a este tema, a fin de tender puentes de ida y vuelta. Somos conscientes de que algunos conceptos que hemos utilizado para procurar esta *fusión de horizontes* no estaban aún diseñados en la época arcaica, pero con esto no se ha querido forzar o desfigurar la filosofía heraclítea, sino tan sólo tratar de arrojar algo de nueva luz sobre la misma, así como mentar su esencia atemporal, como sucede con todos los grandes filósofos.

Uno de los mayores retos de la física actual se encuadra también en un marco cosmológico y consiste en establecer qué es todo aquello que se adjetiva, de un modo casi poético, como «oscuro». Y la cuestión no es pasajera si se tiene en cuenta que, según las estimaciones de los científicos, la energía y la materia oscuras constituyen el 96% de todo aquello que forma el universo, siendo la parte visible tan sólo el 4% restante. Este elemento invisible contribuye a mantener el cosmos de un modo efectivo y no sólo

figurado, ya que interactúa gravitacionalmente con los elementos visibles, como es sabido. Acaso eso explique que el universo se expanda de un modo cada vez más acelerado, contrariamente a la lógica que nos haría pensar en una progresiva disminución de la aceleración debido a la acción tensora de la fuerza de la gravedad. Sin duda, adquieren un nuevo sentido en este contexto algunas tesis básicas de Heráclito que remiten a una naturaleza que *ama ocultarse* y a una *armonía invisible*, más fuerte que la visible (sin olvidar –por supuesto- la gran diferencia de contextos).

Para concluir, resulta elocuente que los tres grandes temas que han entreverado el decurso de la filosofía –Naturaleza, Hombre y Dios- aparezcan en los presocráticos reunidos en una misma intuición. Esto indica, por un lado, que se puede responder a los desafíos del presente sin perder de vista las enseñanzas del pasado y, por otro, que toda propuesta que pretenda ser «original» debe dialogar antes o después con los orígenes y no separarse de ellos, so pena de convertirse en una especulación sin alma ni orientación. Lo que nos da que pensar es siempre *inédito* porque es siempre *lo mismo*, los mismos problemas, las mismas preguntas, que son renovadas una y otra vez a lo largo de la historia. De este modo, lo importante no son las respuestas que se van dando, sino el carácter radical y fundamental de las preguntas. Por algo se formularon ésas al principio y no otras, sin olvidar –como dijo Demócrito- que «en realidad nada sabemos, pues la verdad se halla en lo profundo» (68 B 117 DK) y que lo verdaderamente importante, ahora como entonces, es no dejar de hacerse preguntas.

«Apéndices.»

A: «Platón, Aristóteles y los presocráticos».

1. Platón: la memoria frente a la palabra escrita.

La presencia de Heráclito en la obra platónica es evidente, pero apenas nos ha legado fragmentos literales, ya que tiende a entreverar *las opiniones de los antiguos* con los propios planteamientos: ¿acaso puede ser de otro modo en un filósofo? Quizá esto sea una consecuencia del estilo literario de la misma, zurcida de situaciones dialógicas (normalemente entre Sócrates y otros interlocutores). A esto se suma el hecho de que suele conferir a sus testimonios una apariencia indirecta, por ejemplo, en *Sofista*, se alude a Heráclito de un modo enigmático:

> «Más tarde, algunas musas jonias [sc. Heráclito] y sicilianas [sc. Empédocles] pensaron que lo más seguro era entrelazar ambas declaraciones y afirmar que el ser es múltiple y uno […] Pues "siempre lo divergente es concorde", dicen las más tensas de esas musas [sc. Heráclito]; mientras que las más distendidas [sc. Empédocles] han aflojado el que sea siempre así y dicen que, alternativamente, el todo es uno y amigo por obra de Afrodita, volviéndose múltiple y hostil a sí mismo en virtud de cierto odio. En todo esto, si alguno de ellos ha dicho la verdad o no, difícil es saberlo, y sería una salida de tono juzgar en tan graves cuestiones a hombres ilustres y añejos.»[591]

Platón fue el primer gran filósofo que se sintió inmerso en una viva tradición intelectual, por eso sostuvo un persistente diálogo con los personajes más importantes de la cultura anterior. La verdad quedaba a la zaga,

---

[591] Platón: *Sofista (Diálogos V)*, ed. cit., 242d.

no en el horizonte, por tanto, responder a los problemas del presente precisaba un ejercicio de retrospectiva. Normalmente, *los antiguos* son presentados por Platón como sabios, como depositarios de un saber divino, desvelado sólo parcialmente a la posteridad (en contraposición a los filósofos, que no se tienen por sabios sino por *amantes de la sabiduría*, y se identifican con el ansia de un saber inacabado)[592]. Toda vislumbre posible de verdad, dice Platón, no es otra cosa que «un regalo de los dioses a los hombres» (Θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις)[593], ya que nadie que pudiera responder sin mediaciones a los problemas de su tiempo, leemos en el *Fedro*, necesitaría recurrir a las opiniones pretéritas:

> «La verdad sólo ellos la saben. Si nosotros mismos pudiéramos descubrirlo, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas? (τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων).»[594]

Del texto se desprende que la ocupación e incluso el diálogo con el pasado no es algo pasajero, sino algo estrictamente necesario para alcanzar la verdad. El mito de *Theut*, inventor de la escritura, avala este reconocimiento platónico de la importancia de la antigüedad. La sabiduría fue tiempo atrás vivida «sin el estorbo ni la limitación de la palabra escrita». Se trata de rescatar del azaroso vaivén de las opiniones de los antiguos, pequeños rescoldos de aquella remota sabiduría. En consecuencia, Platón recomienda el cultivo de la memoria, en detrimento de las letras:

---

[592] Molero Cruz, José: "Aristóteles, historiador de la filosofía", en: *Estudios Filosóficos*, XXXI, 86 (1982), p. 45.

[593] Platón: *Filebo (Diálogos vol. VI)*, ed. cit., 16c.

[594] Platón: *Fedro (Diálogos vol. III)*, ed. cit., 274c.

«Porque es el olvido (λήθην) lo que producirán en las almas de quienes lo aprendan, al descuidar la memoria (μνήμης), ya que, fiándose de lo escrito (πίστιν γραφῆς), llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio (οὔκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ηὗρες). Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad (σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις). Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad (δοζόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν).»[595]

Se entiende que un filósofo que diserta de este modo sobre la palabra escrita, aunque –paradójicamente- sea uno de los mejores escritores de la historia, no pudiera entregarse por completo a recopilar las opiniones del pasado, ni a presentar sistemáticamente la propia filosofía: por un lado, para evitar acarrear equívocas interpretaciones, por otro, para evitar atenuar la potencia misma del pensamiento, encerrado en los ceñidos límites de la palabra escrita. El discurso (λόγος), dice Platón, ha de estar dispuesto «a la manera de un ser vivo» (ὥσπερ ζῷον συνεστάναι)[596]; igualmente, ha de poder adaptarse al movimiento mismo de lo real, siendo, por tanto, tan efí-

[595] Literalmente, "expertos en opiniones ajenas –sin tener voz propia- en lugar de sabios". Ibid., 275a-b. Nótese la semejanza entre este texto y la denuncia de la πολυμαθίη que hace Heráclito en 22 B 40 DK.

[596] Ibid., 264c.

mero como su objeto de estudio. La auténtica filosofía ha de permanecer bajo el sello de lo inconcluso, lo que no dejaba de provocar perplejidades –enfados, en ocasiones- entre los interlocutores de Sócrates, por no cerrar nunca las cuestiones abiertas en los diálogos[597].

El destino de la escritura, por tanto, además de perseverar en el tiempo, es el de persistir como un testimonio incompleto de la verdad, como un diálogo ya terminado, que no se puede retomar o reavivar sino simplemente «recordar»:

> «Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura (γραφή), y por lo que tanto se parece a la pintura (ζωγραφία). En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida (μὲν ὡς ζῶντα); pero, si se les pregunta algo (ἐὰν δ'ἀνέρῃ τι), responden con el más altivo de los silencios (σεμνῶς πάνυ σιγᾷ). Lo mismo pasa con las palabras escritas (ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι). Podrías llegar a creer que lo que dicen fuera

[597] Cfr. Giovanni Reale: *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003 (trad. cast. María Pons). Se trata de un estudio de conjunto acerca de la disputa entre los partidarios del Platón "esotérico" (de la Academia), frente al "exotérico" (de los diálogos). En sintonía con la Escuela de Tubinga (Gaiser, Krämer, etc.), el autor trata de acentuar la importancia primaria de las "doctrinas no-escritas" (ἄγραφα δόγματα), de las que hacen referencia los mismos alumnos de Platón (Aristóteles *in primis*). Reale, en suma, entresaca la imagen de un Platón diverso, de un Platón oral y –en cierto sentido-dogmático: ¿por lo demás, no es quizás el mismo Platón, por ejemplo en la *Carta VII*, quien nos advierte de que su filosofía tiene que buscarse en otro sitio distinto de los escritos? En contra, hemos de decir que esta interpretación deja ver sus carencias en una confrontación con la problemática de los diálogos, a un tiempo que con buena parte de los estudios clásicos sobre el pensador ateniense. Acaso lo deseable sería un intento de conciliación entre ambas posturas, en la medida de lo posible.

> como pensándolo (δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν); pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo dicho, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse.»[598]

Si el escrito no puede responder a lo que se le pregunta, ni tampoco sustraerse de las malas interpretaciones, parece evidente por qué no es pertinente dejar por escrito las opiniones de los filósofos. Esas opiniones son respuestas a una pregunta que tuvo lugar tiempo atrás; pero, si es cierto que la filosofía nace de la «admiración» ante los aspectos no dominados de lo real (μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν)[599], eso sería equivalente a la negación del hecho filosófico mismo.

Los personajes que aparecen en los diálogos, en suma, son momentos ficticios de una escena que representa la búsqueda actual de la verdad. Es más, cuando se traen a colación pensamientos ajenos, no se hace con el fin de transferirlos fielmente, sino que retoñan en la propia fluencia del discurso para enmarcarlo, contrastarlo o reforzarlo[600]. En este sentido, no se retoma el pasado como algo *muerto* sino que, en cuanto fruto de una pretérita mirada sobre lo real, se supera conservándolo –dicho en términos hegelianos-, desde la propia mirada presente al enigma del cosmos.

---

[598] Platón: *Fedro (Diálogos vol. III)*, ed. cit., 275d-e. Nótese la belleza de la etimología de pintura: "zoografía" (ζωγραφία), literalmente "fijar o escribir lo vivo".

[599] Platón: *Teeteto (Diálogos vol. V)*, ed. cit., 155d.

[600] Cfr. Molero Cruz, José: op. cit., p. 48.

Sin la palabra escrita, que conlleva un cierto modo de trascender el tiempo, probablemente no habría llegado hasta nosotros la mayor parte de la cultura griega, incluidos los textos del ateniense. Sin duda "fármaco estimulador de la memoria", pero también inmenso recipiente que la contiene. ¿Acaso no resulta extraña la objeción de que «las letras conducirán al olvido a aquellos que las utilicen»? ¿Qué clase de memoria es esta que por descuidarla el hombre caerá en el olvido, a pesar de disponer del texto escrito? Como señala Emilio Lledó, es muy posible que, en este pasaje, resuene un fuerte eco pitagórico:

> «Sabemos de la importancia que el cultivo de la memoria tuvo para los discípulos de Pitágoras. El dinamismo interior que ese cultivo implica, mantiene viva la mente. Una intimidad que no crea su propia memoria, está siempre sometida y condenada a lo exterior».[601]

Tomando nota solamente de las opiniones, la memoria del alma se afianzará en algo ajeno a ella misma, en algo *que viene de fuera*. Pendiendo de tal enajenación no se puede cimentar de un modo seguro la arquitectura del verdadero conocimiento, que no es δόξα sino ἐπιστήμη. Ante esa dependencia de «lo que viene de fuera» (ἔξωθεν), el texto de Platón opone un «dentro» (ἔνδοθεν). Se trata del contraste entre el *silencio* de la naturaleza y el *habla* de la palabra. Mientras que la naturaleza nos *presenta* el universo, las letras nos lo *re-presentan*. Lo que *dice* la naturaleza es lo que nosotros vemos, lo que *nos decimos* a nosotros mismos (αὐτοὺς ὑφ'αὑτῶν). En consecuencia, ver el mundo es oír la voz con la que nosotros mis-

[601] Lledó, Emilio: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 64.

mos constatamos su presencia. Entre el mundo del λόγος y el mundo de la φύσις:

> «No se interpone más que un murmullo interior que se levanta en nosotros, cuando los sentidos filtran el aparecer de la realidad. Los materiales que componen ese discurso que nos habla y con el que nos hablamos están en nosotros y se alimentan de nosotros. Esto es, nuestro mundo interior está surcado por las constelaciones con las que la naturaleza –aquello que, al fin y al cabo, somos- afirma su presencia».[602]

La fuente de la que se nutre la memoria está situada –a través de la intimidad- en un pasado que se *presenta* a cada momento. No se trata de lo que fuimos sino de lo que somos, y de lo que podemos llegar a ser. Sin duda el pasado no es un recipiente donde se pueda volver a retomar lo que antaño estuvo vivo, pero acaso allí se encuentren las raíces de los límites y posibilidades que nos destape el futuro. Por eso, para Platón el término fundamental de este pasaje es el «olvido» (λήθην), que se produce por descuido de la memoria. El fundador de la Academia no rechaza el diálogo vivo con el pasado sino el monólogo de la escritura consigo misma, que en ocasiones falsea lo que trata de revelarnos y mutila siempre el *tempo* y la esencia de la verdadera comunicación. Lo *sido* sólo *es* de nuevo en el recuerdo, nunca en la relectura; pero para recordar hay que haberlo vivido previamente, en primera persona, tal y como prescribe la teoría de la *anámnesis* o reminiscencia. Lo mismo sucede con la pintura, o con la escultura. No son más que imitaciones, que no representan la vida misma sino *apariencias* de la vida. Esas representaciones, en efecto, no sólo «no hablan», sino que

[602] Ibid., p. 65.

además «no escuchan» ni tampoco «responden» si se las interroga; carecen de λόγος, de aquello que determina la esencia humana, y por eso no son capaces de *diálogo* (διάλογος). Sólo así se entiende que el verdadero pensamiento sea un «diálogo silencioso del alma consigo misma.»[603]

Otra de las claves que encierran el sentido de la posición platónica es el término ἀκοήν ("tradición oral"; literalmente, "lo que he oído"). Los primeros (τῶν προτέρων) saben la verdad porque la «vieron» (τὸ δ'ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν)[604]. Nosotros la hemos «oído», pero no podemos alcanzar esa presencia inmediata que se dio en el origen. Tras ese momento inicial, todo lo demás es tradición, mediación, opinión[605].

---

[603] "¿Qué entiendes por pensar? Un discurso que el alma se dirige a sí misma sobre los objetos que considera (λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ) [...] Me parece que el alma, cuando piensa, no hace otra cosa que conversar consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y negando [...] en esto consiste el juicio [...] y la opinión es un discurso pronunciado, no a otro, ni de vida voz, sino en silencio y a sí mismo (καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν·). Platón: *Teeteto (Diálogos vol. V)*, ed. cit., 189 e-190a.

[604] "El primero es el auténtico *hístōr*, aquel que sabe porque estuvo allí, porque vio". Lledó, Emilio: *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 92-101.

[605] Cfr. Platón: *Fedro (Diálogos vol. III)*, ed. cit., 274c (Ἀκοήν γ'ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ'ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὕροιμεν αὐτοί, ἆρά γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων). «Frente a la verdad vista y dicha por los primeros, ya no cabe, para no perder el contacto con ella sino engarzarse en la tradición que como dóxa la intercepta y la mediatiza.» Lledó, Emilio: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, ed. cit., p. 41.

El filósofo, en definitiva, ajusta su palabra escuchando la de la naturaleza, y no las opiniones pretéritas, que no hacen sino delatar la insuficiencia de las letras para reflejarla. En efecto, todo texto sobrevive a su autor, y sigue hablando aunque éste ya no pueda hacerlo. El texto es leído e interpretado una y otra vez por un nuevo lector, que se convierte en *contexto* para ese texto, proyectando su horizonte en el horizonte original, con vistas a alcanzar una fusión y una retro-alimentación. Sin embargo, el texto escrito, al que tanto zahiere Platón, no sólo sirve para perpetuar la voz de los antiguos a lo largo del tiempo; también permite entresacar nuevos sentidos, escuchar otras voces, que acaso pasaron desapercibidas, o tal vez resuenen con más intensidad en nuestro contexto, y percibir como *presente* lo que no era más que pasado[606]. Las letras, en suma, rescatan del tiempo y de su irrevocable fluencia al pasado, para mantenerlo vivo, y convertirlo incluso en futuro, porque, en el mundo de las letras, no se olvide, todos los textos se conjugan en futuro, a la espera de un nuevo lector.

2. Aristóteles, ¿historiador de la filosofía?

Más fecundo fue Aristóteles a este respecto, quien nos ha transmitido un sinfín de opiniones de los presocráticos, aunque movido por la preocupación de encontrar en ellas lo que era presagio de su propio sistema (por eso señaló sus aciertos y trató de refutar sus errores)[607]. En un sentido am-

---

[606] Sobre este tema, cfr. Sartre, Jean-Paul: *Las palabras*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 94 ss. (trad. cast. Manuel Lamana).

[607] Robin, Leon: op. cit., p. 7. "En la escuela de Aristóteles se extractaron sistemáticamente obras de antiguos filósofos, pero sólo desde el punto de vista de su relación con los problemas aristotélicos". Fränkel, Hermann: op. cit., p. 20.

plio, con las restricciones oportunas, nos podemos referir al libro A de la *Metafísica* como la primera «historia de la filosofía occidental». Tras exponer concisamente la teoría de las causas, como es sabido, Aristóteles pasa a exponer y criticar las doctrinas de los filósofos anteriores, sosteniendo que todas ellas resultan pasos insuficientes pero necesarios para llegar a su propia teoría. Ciertamente, no se trata de un estudio histórico-hermenéutico, en sentido moderno, pero esto no ensombrece su conciencia histórica del pasado de la filosofía:

> «Existen suficientes indicios en su pensamiento que permiten reconstruir en la obra del Estagirita todo un rico enfoque intelectual hacia los problemas del pasado filosófico […] capaz de sacar a la luz el hilo conductor que une la dispersidad de los contenidos de la memoria histórica.»[608]

Su actitud con respecto a los presocráticos (y a su maestro Platón) resulta tan claramente polémica que sus testimonios, por valiosos que sean –afirma Cherniss-, «no pueden ser aceptados sin más.» Es cierto que la posición aristotélica tiende a descuidar aquellos problemas de los que se ocuparon los presocráticos que no aparecen en su propio sistema. Si bien esto no quiere decir que tergiverse el pasado deliberadamente, ni mucho menos que sus testimonios carezcan de valor. No estamos de acuerdo con Cherniss, quien enuncia hasta siete procedimientos distintos del Estagirita para distorsionar el pasado, aunque hacemos nuestra su advertencia de que no se pueden aceptar sus testimonios «sin más»: lo más preciso sería estudiar

---

[608] González López, José L.: op. cit., p. 290. Cfr. Mondolfo, Rodolfo: "La concepción historicista de Aristóteles", en: *Problemas y métodos de investigación de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, pp. 33-38.

«cómo Aristóteles se sirvió de todos esos escritos para la constitución de su propio sistema.»[609]

Se puede recordar un texto de la *Política*, en el que se destaca la importancia de conocer la genealogía de los problemas que se estudian, para conocer mejor el proceder aristotélico, pues, aunque la historia no se ocupe de lo universal sino de lo particular (no siendo por tanto auténtica *ciencia*), asiste al resto de las disciplinas en la ordenación de los datos de la experiencia, lo que permite conocer la trabazón de unas ideas con otras a lo largo del tiempo:

> «Observando el desarrollo de las cosas desde su origen (ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα) se obtendrá en esta cuestión, como en lo demás, la visión más clara (κάλλιστ᾽ ἂν οὕτω θεωρήσειεν).»[610]

Aristóteles ve en la tradición el depósito de una sabiduría perdida, divina, velada por el mito, de modo que es preciso filtrarla críticamente para encontrar en la maraña de lo pretérito algún contenido de verdad[611]. Igual

---

609 Cherniss, Harold F.: "Aristóteles y la filosofía presocrática", en: op. cit., pp. 387ss. Cfr. Cherniss, Harold F.: "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", en: Furley, David; Allen, R. E. (Eds): op. cit., vol. I: "The Beginnings of Philosophy", ed. cit., pp. 1-28.

610 Aristóteles: *Política*, ed. cit., 1252a 24-26. Cfr. Aristóteles: *Retórica*, Madrid, Gredos, 2002, 1451a 36-b 11 (trad. cast. Quintín Racionero).

611 "La exigencia de un examen preliminar de la filosofía anterior, que Aristóteles sostiene al comienzo de sus investigaciones teóricas, responde a la misma necesidad de discusión inherente a toda especulación filosófica, que aparece ya en las primeras manifestaciones polémicas legadas por los presocráticos, que comienzan con la crítica del pensamiento ajeno la defensa de las propias ideas". Mondolfo, Rodolfo: *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, ed. cit., p. 120. Como ampliación, cfr. Collobert, Ca-

que en Platón, ese contenido de verdad es lo que dignifica el pasado y hace necesario su estudio, si bien para Aristóteles «requieren una operación hermenéutica tendente a integrarlos en un estadio más alto del desarrollo de la razón.»[612]

En este sentido, resulta preciso pasar revista a las opiniones de aquellos que «antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad» y nos han preparado el camino, tanto por sus tinos como por sus desatinos[613]. Esto quiere decir, además, que la evolución posterior del pensamiento filosófico hasta llegar al propio Aristóteles está inevitablemente marcada por la naturaleza de los problemas mismos (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα). En efecto, la teoría de las cuatro causas y los distintos momentos históricos que jalonan el desarrollo de su planteamiento, hasta culminar plenamente en la exposición de Aristóteles, «no hacen sino reproducir el desenvolvimiento del propio pensamiento teórico impulsado por la naturaleza misma de los problemas.»[614] Es importante que recordemos que Aristóteles, en sus exposiciones acerca de los presocráticos, no muestra mayor interés que Platón en escribir «historia», sino que le motivan los problemas de su propia filosofía. El problema no consiste en esclarecer si Aristóteles ha falseado o no los hechos, sino simplemente en notar que «la exactitud de la información y la diferenta entre este y aquel filósofo

---

therine: "Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle Finally a Historian of Philosophy?, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40, nº 3 (2002), pp. 281-295.

[612] Molero Cruz, José: op. cit., p. 51.

[613] ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, 3, 983b 1-6.

[614] González López, José L.: op. cit., p. 291.

no tenían mucha importancia para él, puesto que le interesaban mucho más los problemas.»[615] Por eso dijo Aristóteles:

> «Acerca de ello podemos concluir que, de los que han estudiado el principio y la causa, ninguno ha dicho nada que se salga de las causas determinadas por nosotros en la *Física*, sino que todos, aunque de modo confuso (ἀμιδῶς), se acercan en cierto modo a ellas.»[616]

Esto confirma que el pasado de la propia disciplina sólo puede entenderse, para un auténtico filósofo, desde un presente capaz de darle pleno sentido. Aristóteles juzgó, es sabido, que la teoría de las cuatro causas acababa con las controversias entre los distintos tipos de ἀρχή, esto es, entre los distintos principios del universo para los presocráticos. De este modo:

> «La filosofía dejaba de ser tensión hacia el saber, para adquirir el estatuto propio de la sabiduría, esto es, conocimiento de las causas y los principios últimos.»[617]

Pero quizá resulte una excesiva simplificación denunciar a Aristóteles por falsear el pasado, a fin de pergeñar un examen centrado exclusivamente en su propio sistema. En nuestra opinión, lo que le perocupaba era comprender lo real de un modo multidimensional, y para ello era menester conocer las opiniones de los filósofos anteriores (sin olvidar que el filósofo tiene el deber de perseverar en su propia opinión, sin dejarse eclipsar por «el prestigio de lo antiguo»). La mirada retrospectiva no es un simple ejer-

---

[615] Gadamer, H-G.: "El planteamiento doxográfico de Aristóteles", ed. cit., pp. 86-87.

[616] Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., A, 6, 988a 20-24.

[617] Cfr. Molero Cruz, José: op. cit., p. 51.

cicio de erudición, sino el intento de captar el movimiento mismo por el que la verdad se desvela ante el filósofo en las encrucijadas de lo real[618].

El libro A de la *Metafísica* no es el único donde se habla del pasado; es preciso complementarlo con el libro Γ, de carácter refutatorio, en el que Heráclito no sale muy bien parado. Tras introducir la teoría que estudia «lo que es en tanto que es, y lo que le corresponde de suyo», Aristóteles centra su atención en las doctrinas anteriores que se desviaron del recto camino[619]. Y el asunto no carece de gravedad, puesto que, como dice el propio Aristóteles:

> «Si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible –y éstos son los que más la buscan y aman (ζητοῦντες καὶ φιλοῦντες)- tienen tales opiniones (δόξας) y manifiestan estas cosas acerca de la verdad (ἀληθείας), ¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente perseguir la verdad será como perseguir pájaros al vuelo.»[620]

---

618 Cfr. Aubenque, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1972, p. 71 (trad. cast. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981).

619 En el caso de Heráclito la recriminación gira en torno al principio de no-contradicción. No obstante, dice –refiriéndose al Efesio- que: "uno no cree siempre todas las cosas que dice". Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., Γ, 3, 1005 b 23-25. Sabido es que numerosos estudiosos, entre ellos Lloyd, han mostrado que Heráclito no incumple dicho principio, puesto que los contrarios no son "a la vez y en lo mismo", sino que se intercambian unos con otros, y sólo son simultáneos en *potencia*, por decirlo en términos aristotélicos; por ejemplo en 22 B 61 DK: "El mar es el agua más pura y más impura, para los peces potable y saludable, para los hombres impotable y mortal". Cfr. Lloyd, G. E. R.: *Polarity and Analogy*, ed. cit., pp. 94-96. Cfr. Graham, Daniel: op. cit., p. 114.

620 Aristóteles: *Metafísica*, ed. cit., Γ, 5, 1009b 33-1010a 1.

Aristóteles, en suma, no hace otra cosa que filosofía. Frente a los que sólo están preocupados por *re-producir* el pasado (como si esta empresa, amén de imposible no fuera estéril), el fundador de Liceo se percató de que en todo intento de rescatar el pasado somos nosotros los que quedamos rescatados, reflejados o traicionados en nuestra comprensión del mismo; también se percató de que la verdad no es algo que se encuentre o destape sino algo que acontece en el propio decurso del pensamiento vivo. No se olvide que Aristóteles no era arqueólogo ni historiador, sino biólogo y zoólogo, además de filósofo.

B: El destino del libro de Heráclito.

1. La evolución de la doxografía.

Nos encontramos ante uno de los filósofos que más interpretaciones distintas o acaso contradictorias ha suscitado. Desde el momento mismo de su muerte se puede comenzar a investigar el destino del texto y sus numerosas interpretaciones. De todos es sabida la queja presentada por Aristóteles sobre la ambigua puntuación del principio del libro heraclíteo (ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῇ τοῦ συγγράμματος). Sobre todo le acusa de no someterse a las normas principales del discurso, esto es, que sea «sencillo de leer» (εὐανάγνωστον) y «sencillo de entender» (εὔφραστον). No cabe duda de que la velocidad del modo de expresión del Efesio, el ritmo poético, casi musical, es deudor de los parámetros de una cultura oral, ajena a las pautas del discurso escrito[621].

Pero Aristóteles no carece de razón al denunciar la «oscuridad» (τὸ ἄδηλον) de las primeras líneas de 22 B 1 DK: «Aunque esta razón (λόγος) existe siempre los hombres se tornan incapaces de comprenderla.»[622] Ciertamente, no está claro si se quiere decir con el *siempre* que: "esta razón existe *siempre*", o bien que "los hombres se tornan *siempre* incapaces de comprenderla". Nosotros entendemos que es el λόγος, medida universal de la naturaleza en su conjunto, el que existe *siempre*; por otro lado, aunque

---

[621] Cfr. Sauvanet, Pierre: *Le rythme grec d´Héraclite à Aristote*, ed. cit., pp. 22-32. Cfr. Deichgräber, Karl: op. cit., pp. 59ss.

[622] τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι. Aristóteles: *Retórica*, Madrid, Gredos, 2002, III, 5, 1407b 11-19 (trad. cast. Quintín Racionero).

Heráclito constate que los más no lo comprenden, los *dormidos*, no dice que sean incapaces de comprenderlo jamás, sino que les invita justamente a lo contrario, a *despertar* en lo que une, a *despertar* en lo común.

La principal fuente para el estudio de su filosofía es la tradición doxográfica; sin olvidar las aportaciones de Platón y Aristóteles, más filosóficas que doxográficas, pero de una importancia irrefutable[623]. La idea de la necesaria conexión del pensamiento con su pasado es consustancial a la cultura griega; "decir las cosas dichas" (λέγειν τὰ λεγόμενα) era el modo natural de evitar que algo digno de recuerdo se deslizara de la memoria de los hombres[624]. Por eso es menester que, de entrada, se tome buena nota de Platón y Aristóteles, puesto que todo apunta a que conocieron directamente el escrito heraclíteo, al contrario que nosotros.

Los doxógrafos, como es sabido, son los escritores o compiladores de opiniones (δόξαι), llamadas también preceptos (τὰ ἀρέσκοντα), y conocidas como *placita* en latín. El término fue acuñado por Hermann Diels en su obra *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879), la primera y más importante edición y clasificación del material doxográfico, así como el primer estudio fundamental de dicha tradición. Dos décadas después publicó la edición de

[623] "Hemos partido de la convicción de que el inicio de la ciencia y la filosofía griegas debe entenderse a partir de las respuestas que los grandes pensadores –como Platón y Aristóteles- han dado a las cuestiones planteadas por dicho inicio. Estas cuestiones, sin duda, fueron las de la aproximación científica, matemática, astronómica y física a lo que, desde Platón, llamamos naturaleza". Gadamer, Hans-Georg: "El planteamiento doxográfico de Aristóteles", en: *El inicio de la filosofía occidental*, ed. cit., p. 85. A este respecto, cfr. Gadamer, H-G.: "Platón y la cosmología presocrática", *El inicio de la sabiduría*, ed. cit., p. 109.

[624] Cfr. Heródoto: *Historia*, ed. cit., VII, 152.

los textos *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín, 1903), que se ha convertido en la principal obra de referencia hasta la fecha.

El sustento de la tradición doxográfica son los *ca.* 16/18 libros, de las *Opiniones de los físicos* (Φυσικῶν δόξαι) de Teofrasto (siglos IV-III a. C.), conocida en latín como *De physicorum placitis*[625]. De la misma obra –desaparecida- se hicieron dos libros: el primero titulado *Sobre los principios materiales*, y el segundo, *Sobre la sensación*. Del primer libro quedan varios extractos conservados por el neoplatónico Simplicio (siglo VI) en sus comentarios a la *Física* de Aristóteles[626]. El segundo libro se ha conservado casi por completo.

Después de Teofrasto, tomando como referencia su obra, hay una serie de recopilaciones de opiniones que responden a la presente división:

1-. "Temáticas", que toman como referencia cuestiones clásicas.

2-. "Biográficas", que tratan de autores concretos.

3-. "Sucesiones", que tratan de escuelas o sectas[627].

---

[625] Cfr. Mansfeld, Jaap: "Physikai Doxai and Problemata Physica from Aristotle to Aëtius", en: Fortenbaugh, W. W.; Gutas, D.: *Theophrastus: His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*, London, Transaction, "Rutgers University Studies in Classical Humanities", vol. 5, 1992, pp. 63-111.

[626] Simplicio se apoyó, a su vez, en Alejandro de Afrodisia (s. II-III), llamado el "segundo Aristóteles" por el notable conocimiento del *corpus aristotelicum* que evidenció, y por los criterios hermenéuticos que estableció en su lectura e interpretación.

[627] Sin duda nos encontramos ante tres modos de entender la historia de la filosofía que han llegado hasta el presente. Cfr. Ferrater Mora, José: "Doxógrafos", en: *Diccionario de Filosofía*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1979, p. 864. Excluimos de esta clasificación las cronografías (como la *Chronica* de Apolodoro, basada en parte en la *Chronographia* de Eratóstenes de Cirene) porque se trata, desde el punto de vista de la filosofía, de simples auxiliares. En ellas se encuentran listas de filósofos, organizadas por escuelas, de acuerdo con la supuesta fecha de nacimiento de los mismos.

Dentro de las obras que hemos llamado “doctrinales”, las que siguen el método de presentación según temas o problemas adoptado por Teofrastro, se halla una compilación a la que Diels dio el nombre de *Vetusta Placita*. Esta recopilación –perdida- fue redactada al parecer por un discípulo de Posidonio en el s. I. Contenía opiniones de autores hasta Teofrastro; inclusive de filósofos peripatéticos, como el mencionado, estoicos o epicúreos. Las *Vetusta Placita* constituyeron la base de la compilación posterior de Aecio (siglo II), las llamadas *Aetii Placita* (Συναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων). A su vez, la compilación de Aecio constituyó la base de las dos doxografías más importantes que han llegado hasta nosotros: El *Epitome* o *Placita philosophorum*, del Pseudo-Plutarco[628] –que se atribuyó en principio a Plutarco- y los “Extractos” (*Eclogae*), contenidos en la *Antología* (Ανθολόγιον) o *Florilegium* de Juan Estobeo (siglos V-VI)[629].

Entre las obras biográficas destaca la de Diógenes Laercio: *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* (Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων), compuesta entre los años 225/250, en la que se recogen, con frecuencia sin cuidado y casi siempre sin crítica, informacio-

---

[628] Varias obras antiguamente atribuidas a Plutarco son hoy consideradas apócrifas. La calificación “Pseudo-Plutarco” designa el conjunto de tales obras. Más específicamente se llama "Pseudo-Plutarco" al *Epitome doxográfico* cuyo título completo es Περί τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων, y que suele citarse con el nombre de *Placita philosophorum* del Pseudo-Plutarco.

[629] Estobeo compuso cuatro libros titulados Εκλογῶν ἀποφθεγμάτον ὑποθηκῶν βιβλία τέσσαρα. Estos cuatro libros se repartieron en dos volúmenes de dos libros cada uno. El primer volumen abarca las citadas *Eclogae;* el segundo es la llamada *Antología.* Cfr. Mansfeld, Jaap: “Sources”, en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 23.

nes proporcionadas por numerosos historiadores y biógrafos de la época alejandrina. Como es sabido, contiene múltiples referencias, datos, textos, anécdotas y resúmenes de doctrinas de 84 filósofos, desde los Siete Sabios hasta Epicuro. Como se ha dicho, no es crítico ni sistemático con el material que reproduce, y sus comentarios carecen de rigor. No obstante, y puesto que cita sus fuentes, este libro es una de las principales referencias doxográficas.

En cuanto a las sucesiones, la más importante es la del peripatético Soción de Alejandría: Διαδοχαί φιλοσόφων (siglo II a. C.); de ella procede la distinción clásica entre la escuela de los jonios, a la que pertenece Heráclito, y la de los itálicos, a la que pertenece Parménides.

A las obras citadas pueden añadirse otras fuentes doxográficas. Se encuentran doxografías en Varrón (que se basó en parte en las *Vetusta Placita*), en Cicerón (siglos II-I a.C.)[630], en Plutarco (siglos I-II), en las *Noctes Atticae* de Aulo Gelio, en Sexto Empírico (siglos II-III), y en comentaristas como Simplicio. Importantes son los *Philosophoumena* de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito romano (siglos II-III) –basada de nuevo en Teofrasto- y diversos fragmentos que se atribuyeron a Plutarco y que son llamados *Stromateis pseudo-plutarquianos* (conservados en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea).

Aunque la compilación de Teofrasto puede seguir siendo considerada como fundamento de la tradición doxográfica, esto no significa que to-

---

[630] Aunque sus obras no son propiamente originales, la difusión que hizo del pensamiento griego no se limitó a la tarea de un mero doxógrafo, traductor o divulgador, sino que estuvo mediatizada por una fecunda labor de sistematización e interpretación. En este sentido, además de ser de una gran importancia para el conocimiento de la filosofía de la antigüedad, la obra de Cicerón se caracteriza por crear las bases de una terminología filosófica latina de alto alcance para la posteridad.

das las compilaciones de esta tradición procedan directa o indirectamente de la elaborada por Teofrastro. Lo más plausible es que hubiera numerosos trabajos producidos con independencia del peripatético; en alguno de ellos se basaron parte de las doxografías de autores como Plutarco o Clemente de Alejandría (siglos II-III), de suma importancia para el destino de Heráclito. No hay que olvidar, por otro lado, que el punto de partida de Diels era la hipótesis de su maestro Hermann Usener, expuesta en su obra *Analecta Theophrastea* (Diss. Bonn, 1858), de que las fuentes más importantes del pensamiento antiguo tenían que estar todas ellas interconectadas; es más, de lo que se trata es de hacer plausible la conclusión de que todas proceden de una única fuente, Teofrastro (que, en última instancia, permanece a la sombra de Aristóteles)[631].

Esto no parece descabellado si tenemos en cuenta que el libro A de la *Metafísica* de Aristóteles puede ser considerado, en sentido amplio, como la primera "historia de la filosofía occidental" (complementado por el libro Γ de esa misma obra). En el primero se destacan las coincidencias entre los

[631] Cfr. Baltussen, Han: "The Presocratics in the Doxographical Tradition. Sources, Controversies, and Current Research", en: *Studia Humaniora Tartuensia*, vol. 6.A.6 (2005), p. 4. Cfr. Mansfeld, Jaap: "Doxography of Ancient Philosophy", ed. cit., p. 3. Como ampliación, cfr. Mansfeld, Jaap: "Doxography of Ancient Philosophy", en: Zalta, E. N. (Ed.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2007 Ed.), en: http://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient/; Cfr. Mansfeld, Jaap: "Sources", ed. cit., pp. 22-45. Cfr. Mansfeld, Jaap: *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1990. Cfr. Laks, André: "Histoire crítique et doxographie. Pour une histoire de l'historiographie de la philosophie", en: *Les Etudes Philosophiques*, 4 (1999), pp. 465-477. Cfr. Robin, Leon: "Las fuentes", en: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, ed. cit., pp. 7-16. Cfr. Mouraviev, Serge N.: "Héraclite d'Éphese", en: Goulet, R. (Ed.): *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. III, Paris, CNRS, 2000, pp. 573-617.

pensadores anteriores y el sistema aristotélico, como se ha señalado anteriormente, mientras que en el segundo se presentan las diferencias, de un modo más crítico. Aristóteles, además, siempre suele anteponer el sentido problematico o temático de la filosofía al cronológico, estudiando a los autores por doctrinas antes que por nacimiento o procedencia, lo que permite agrupar bajo un mismo núcleo temático a pensadores de distinta época.

Volviendo al punto de partida, parece evidente que Teofrastro adopta el método dialéctico de Aristóteles, que analiza las opiniones a partir de su plausibilidad y grado de aceptación por la comunidad, derivando en el examen de su verdad o falsedad (lo que no parece extraño dada la cercanía con su maestro, al que sucedió a la cabeza del Liceo durante más de tres décadas). Cuando explica el método dialéctico en los *Tópicos*, Aristóteles nos deja unas indicaciones que subsisten en buena parte de las doxografías que conocemos:

> «Los instrumentos a través de los cuales llevaremos a buen puerto los razonamientos son cuatro: primero, tomar las proposiciones; segundo, poder distinguir de cuántas maneras se dice una cosa; tercero, encontrar las diferencias; cuarto, la observación de lo semejante […] las proposiciones se han de escoger de tantas cuantas maneras se han precisado, asumiendo, bien las opiniones de todo el mundo, bien las de la mayoría, bien las de los sabios, y, de éstos, bien las de todos, bien las de la mayoría, bien las de los más conocidos, con tal de que no sean contrarias a las apariencias […] Es preciso proponer también en forma de contradicción, las contrarias a las que parecen plausibles, tal como se ha dicho antes. También es útil construirlas, escogiendo no sólo las que son plausibles, sino también las semejantes a ellas […] Todo lo que parece darse en todos los casos, o en la mayoría de ellos, se ha de tomar como principio y tesis admitida […] es útil también escoger de entre los argumentos escritos, y confeccionar listas de

> cada clase, separándolas debajo de epígrafes, p. ej.: Acerca del bien, o Acerca del ser vivo; y, en el caso del bien, acerca de todo él, empezando por el "qué es". También consignar al margen las opiniones de cada uno, p. ej., que Empédocles dijo que los elementos de los cuerpos eran cuatro; pues cualquiera haría suyo lo dicho por alguien reputado. Hay, para decirlo sumariamente, tres clases de proposiciones y problemas. En efecto, unas son proposiciones éticas, otras físicas y otras lógicas […] del mismo modo hay que dividir nuevamente éstas mientras sea posible hacer divisiones.»[632]

En suma, se han de tomar las opiniones de los sabios, elaborando de entre sus escritos "listas de cada clase", separándolas bajo títulos, empezando por definir aquello a que se refiere el mismo, y delimitando después bajo subtítulos las posibles ramificaciones del tema principal. También hay que "anotar al margen las opiniones de cada uno", p. ej.: "Empédocles dijo que…", de modo que cualquiera pueda aceptar "lo que ha dicho alguien reputado". Por último, que no menos importante, hay que agrupar las opiniones según tres grandes tipos de problema: "éticos", "físicos" y "lógicos", distinción que permanece en el estoicismo de Zenón de Citio.

Es posible, por tanto, que la conocida partición en tres λόγοι de la obra de Heráclito que hizo Diógenes Laercio: "sobre el todo" (τὸν περὶ τοῦ παντός), "sobre política" (τὸν πολιτικόν) y "sobre teología" (θεολογικόν), procediera de una compilación alejandrina, tomando la división estoica de la filosofía como modelo. Entendemos que en Heráclito esta división no pudo tener el peso epistémico que tiene en Aristóteles, puesto que el pensamiento racional era incipiente aún, amén de que supondría mutilar

---

[632] Aristóteles: *Tópicos*, ed. cit., I, 13-14.

la potencia de una intuición esencialmente relacional, a la par que multidimensional[633].

En la actualidad se empieza a revisar la obra de Diels, sobre todo desde el punto de vista metodológico, lo que permite atisbar un interés renovado por los presocráticos. Especialmente se apunta a una nueva revisión de las fuentes y sus interconexiones, dando más importancia al contexto en el que son citadas, y a los testimonios "A"[634]. Junto a Teofrastro, comienzan a tomar relevancia otros compiladores o comentaristas como Simplicio, Aecio, los padres de la Iglesia alejandrinos, el Pseudo-Plutarco o Juan Estobeo.

2. Principales hitos editoriales.

Tales de Mileto, el primero de los pensadores jonios, no dejó nada por escrito. No sucede lo mismo con Anaximandro, de quien se acepta por unanimidad que fue el autor de la primera obra filosófica en prosa, titulada «Sobre la naturaleza» (Περὶ φύσεως), de la que se conservan cinco fragmentos, compilados por Diels[635]; ni con Anaxímenes de quien se conservan sólo tres fragmentos pertenecientes a un libro con el mismo título[636]. Todo

[633] Cfr. Diógenes Laercio: op. cit., IX, 6. La división original, es sabido, procede del platónico Jenócrates de Calcedonia, sucesor de Espeusipo en la dirección de la Academia. Cfr. Kirk, G. S.: *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, ed. cit., p. 4. Sobre esto mismo, cfr. Hadot, Pierre: *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, p. 80.

[634] Cfr. Baltussen, Han: op. cit., p. 6.

[635] Cfr. 12 A 2 DK.

[636] Cfr. Diógenes Laercio: op. cit., II, 3.

apunta, por tanto, a que Heráclito perpetuó la tradición jonia de escribir un libro en prosa sobre la naturaleza[637].

En el caso de Heráclito, paradójicamente, han tenido más peso en su transmisión los autores más alejados en el tiempo: pues los más cercanos, con un acceso presumiblemente directo a su obra, nos han dejado apenas 10 fragmentos "B", entre Platón (2), Aristóteles (6) y Teofrastro (2). En el otro extremo, destacan los 80 que nos han dejado entre Clemente alejandrino (24), Diógenes Laercio (10), Hipólito romano (18), Plutarco (17) o Juan Estobeo (11). Otros autores importantes en este propósito fueron Sexto Empírico (3), Jámblico (3), Marco Aurelio (6), Porfirio (2), Orígenes (3), Aecio (1), Plotino (1), Polibio (1) o Alberto Magno (1).

La segunda paradoja reseñable es el hecho de que, justamente, los autores que se acercan a Heráclito desde el ámbito religioso (los padres de la Iglesia), en ocasiones con ánimo belicoso, han presentado no obstante sus textos de un modo más completo y cercano a la letra que muchos de sus predecesores.

La *Refutación de todas las herejías* (Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων) de Hipólito romano, por ejemplo, escrita hacia 230, tiene por objeto rebatir aquellos supuestos, que tienen su origen en el pensamiento griego, que pueden ser considerados heréticos desde la tradición cristiana. Hipólito utilizaba, ciertamente, argumentos de tradición más que filosóficos, si bien,

[637] Cfr. Ibid., IX, 6-7; IX 12 (22 A 1 DK). Cfr. Aristóteles: *Retórica*, ed. cit., III, 5, 1407b 11-19; cfr. Clemente de Alejandría: *Stromata*, I, 332 B. Todos ellos hablan de un único escrito (σύγγραμμα), escrito en dialecto jonio, con alto contenido poético y depositado en el templo de Ártemis; no tenemos noticia de que escribiera nada más (por otro lado, no se dice nunca συγγράμματα, en plural). Cfr. Zeller, E.; Mondolfo, R.: *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. IV, ed. cit., p. 11.

no por ello son menos interesantes para el historiador de la filosofía. Concretamente, deriva de la filosofía de Heráclito la herejía de Noeto, aunque para demostrarlo aduce numerosos fragmentos literales del escrito heraclíteo, lo que nos ha permitido conservarlos en la actualidad[638].

Tras los padres de la Iglesia tenemos que esperar hasta el siglo XVI para encontrar la primera colección de fragmentos de Heráclito, publicada por el célebre humanista francés Henri Estiènne, quien los presentó en un libro, junto con otros fragmentos de poetas y filósofos antiguos[639]. En total, compiló 40 fragmentos, además de 8 de las 9 *Epístolas pseudo-heraclíteas*, acompañados del contexto y de las fuentes; el orden parece aleatorio, tampoco adjunta comentarios, interpretaciones o numeraciones. Se puede afirmar que, filológica y filosóficamente hablando, no aporta nada nuevo al conocimiento de Heráclito. Lo cierto es que la mayoría de los eruditos humanistas se limitaron a destacar la leyenda o el detalle pintoresco de los filósofos (sirva como ejemplo la contraposición clásica entre el llanto de Heráclito y la risa de Demócrito, presente en autores como Séneca, Juvenal o Lu-

---

[638] Cfr. Hipólito de Roma: *Refutación de todas las herejías (Los gnósticos vol. II)*, Gredos, Madrid, 1983, IX, 9-10 (trad. cast. José Montserrat). Cfr. Osborne, Catherine: *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*, New York, Cornell University Press, 1987. A fines del siglo II, la herejía conocida con el nombre de "modalismo" enseñó que en Dios no hay más que una sola persona. Esta doctrina mantiene la divinidad de Jesucristo, pero enseña al mismo tiempo la unipersonalidad de Dios, explicando que fue el mismo Padre quien se hizo hombre y padeció por nosotros. Ciertamente, uno de los principales propugnadores de esta herejía fue Noeto de Esmirna, contra el cual escribió Hipólito. Para ampliar este tema, cfr. Belloc, Hilaire: *Las grandes herejías*, Buenos Aires, Tierra Media, 2000 (trad. cast. Pedro de Olazábal).

[639] Estiénne, Henri: *Poesis philosophica, vel saltem Reliquiae poesis philosophicae*, Paris, 1573.

ciano de Samosata, pero recurrente en este momento, especialmente entre pintores y literatos)[640].

En este sentido, se pude afirmar, sin apenas salvedades, que Heráclito ha sido revitalizado en el siglo XIX, especialmente en Alemania:

1. La edición crítica, temáticamente clasificada y comentada de 75 fragmentos (y numerosos testimonios) de Schleiermacher (*Herakleitos der dunkle von Ephesos*, Berlin, 1808) representó un auténtico punto de inflexión para los estudios heraclíteos contemporáneos; se trata del primer estudio estricto y memorable del que tenemos noticia[641].

2. En 1858 apareció la obra de Lassalle (*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin, 1858); se trata de una monografía filosófica de raigambre hegeliana, que incorpora numerosos textos de confusa autenticidad[642].

---

[640] Cfr. Céard, J.; Kecsemeti, J.; Boudou, B. (Eds.): *La France des humanistes: Henri Estiènne, éditeur et écrivain (1547-1598)*, Paris, Brepols, 2003. Cfr. Bécares, Vicente: "Heráclito lloraba y Demócrito reía: fortuna literaria y orígenes de un tópico antiguo", en: *Studia Salmanticensia*, 5 (1980), pp. 37-49.

[641] Schleiermacher, Friedrich: "Herakleitos der dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnisses der Alten", en: *Kritische Gesamtausgabe. Schriften und Entwürfe. Band 6*, Berlin, Walter de Gruyter, 1998 (1808). En este momento señalaba Hegel: "No hay ni una sola proposición de Heráclito que no haya recogido en mi *Lógica*". Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. cit., vol. I, p. 258.

[642] Lassalle, Ferdinand: *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos. Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt*, Berlin, 1858.

3. En 1873 se publicó la obra de Schuster, de 140 fragmentos (*Heraklit von Ephesus*, Leipzig, 1873). Nos encontramos ante una compilación numerada y comentada; no sigue un método filológico minucioso ni bien definido, pero resulta sumamente interesante desde el punto de vista filosófico por la erudición de algunas glosas[643].

4. No obstante, tenemos una grata excepción al influjo germánico en la filología clásica. En 1877, Bywater publicó en Oxford una nueva edición de los textos heraclíteos (*Heraclitii Ephesii reliquiae*, Oxford, 1877) que fue considerada como definitiva, hasta la aparición en 1901 de la clásica de Diels. En ella se recopilan 138 fragmentos, pretendidamente ordenados según el original, ofreciendo el contexto en el que son citados, lo que entendemos como un gran acierto, y presentando comentarios críticos, filológicos y doxográficos, más que filosóficos[644].

5. Volvemos a Alemania, para presentar la edición canónica hasta la fecha; una de las más completas y cuidadas, a pesar de haber sido escrita en el siglo XIX. Nos referimos a la versión de Diels, de 136 fragmentos (*Herakleitos von Ephesos*, Berlin, 1901); esta obra ha establecido la numeración internacional, como es sabido, junto con la clasificación de los materiales según las letras "A" (testimonios);

---

[643] Schuster, Paul: "Heraklit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wiederherzustellen", en: *Acta Societatis philologicae Lipsiensis*, 3 (1873), pp. IX-XVIII; pp. 3-398. Ese mismo año, Nietzsche escribió que "el mundo, con su incesante necesidad de verdad, tendrá una necesidad incesante de Heráclito". Nietzsche, Friedrich: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, ed. cit., § 8, p. 74.

[644] Bywater, Imgram: *Heraclitii Ephesii reliquiae*, Oxford, 1877.

"B" (fragmentos) y "C" (imitaciones); también ha precisado el valor relativo de los textos, y de las fuentes, amén de su viable autenticidad. Acaso no haya una edición tan notable hasta la aparición de *Heraclitea* de S. N. Mouraviev, en 9 volúmenes (1999-2006)[645].

6. En el terreno cosmológico destaca la obra de Kirk, de 1954 (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954). Se trata de una recopilación de 50 fragmentos acerca de la naturaleza, con introducción monográfica, comentario crítico de los textos y abundante material bibliográfico. Acaso el primer estudio propiamente filosófico de los fragmentos que encontramos, además de filológico. Buena parte de las ediciones, incluso las actuales, pueden adjetivarse como simples auxiliares del pensamiento, pero no como pensamiento: estudian los textos, los testimonios, las fuentes, la pertinencia de una traducción u otra, pero –siendo esta tarea importante e imprescindible- nada dicen sobre la filosofía de Heráclito, que, entendemos, es el fin último al que tiende todo ese esfuerzo. No sucede lo mismo con este excelente libro, que sin duda ha marcado un hito en los estudios heraclíteos contemporáneos[646].

7. En 1967, y en esta misma línea, encontramos otra excelente edición comentada de los fragmentos: la de Marcovich (*Heraclitus,* Mérida, 1967). Sin duda otra obra de referencia, fruto de un hacendoso trabajo de selección crítica de 124 textos. La ordenación y la numera-

---

[645] Diels, Hermann: *Herakleitos von Ephesos, griechisch und deutsch*, Berlin, 1901.

[646] Kirk, Geoffrey S.: *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

ción son propias, basadas en la temática de los fragmentos, e introducen algunas novedades que es preciso tener en cuenta. No obstante, entendemos que lo más pertinente sería adoptar una numeración internacional, que facilite la consulta, la citación y la comunicación. El comentario filológico, por su parte, nos parece muy bueno, aunque los aspectos filosóficos no son propios, sino tributarios de las interpretaciones clásicas de Reinhardt, Kirk y Guthrie[647].

8. En 1972 apareció la obra de Bollack y Wismann (*Héraclite ou la séparation*, Paris, 1972). No se trata de una obra canónica, pero entendemos que los comentarios filosóficos son valiosos, junto con la introducción[648].

9. No podemos olvidar la obra de Kahn (*The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, 1979). Nos encontramos ante una edición crítica y comentada de 125 fragmentos, con una ordenación propia, supuestamente según el original. Se pueden destacar los comentarios filosóficos y el diálogo mantenido con la tradición interpretativa[649].

10. En España tenemos una buena edición de la mano de García Calvo, de 143 fragmentos con numeración propia (*Razón común*, Zamo-

---

[647] Marcovich, Miroslav: *Heraclitus. Greek Text with a Short Comentary*, Editio Maior, Mérida, Los Andes University Press, 1967.

[648] Bollack, Jean; Wismann, Heinz: *Héraclite ou la séparation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

[649] Kahn, Charles H.: *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

ra, 1985). Los textos están comentados con una gran destreza filológica, pero los aspectos filosóficos son sin duda mejorables[650].

11. Una obra fresca y estimulante es la de Marcel Conche (*Héraclite. Fragments*, Paris, 1986). Sin duda el autor ha pensado mucho sobre el contenido filosófico de los fragmentos (sin descuidar la filología), lo que es digno de encomio[651].

12. Por último, terminamos este conciso recuento, con la presentación de la *opera magna* de S. Mouraviev (*Heraclítea*, 9 vol., Sankt Agustin, 1999-2006). Se trata de una obra admirable, pero sumamente ambiciosa; posiblemente el mejor estudio que tenemos sobre las fuentes y la transmisión del escrito heraclíteo desde la edición de Diels, acompañado además de una bibliografía monumental. La recopilación, en 9 volúmenes, es ciertamente inabarcable, con numerosas notas críticas a pie de página y un estilo poco fluido; sin duda nos encontramos ante una herramienta necesaria e ineludible para el estudio del Efesio, pero que no cumple con todas las premisas de las que parte, acaso porque se ha propuesto una tarea inconmensurable, teniendo en cuenta el acceso tan limitado que tenemos al texto heraclíteo. Desde el punto de vista filosófico resulta incluso decepcionante, en nuestra opinión. No obstante, insistimos, resulta muy meritoria

[650] García Calvo, Agustín: *Razón común. Edición, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Zamora, Lucina, 1985.

[651] Conche, Marcel: *Héraclite. Fragments*, Paris, PUF, 1986. En esta misma línea se puede destacar la edición de: Pradeau, Jean-François: *Héraclite: Fragments (citations et témoignages)*, Paris, Flammarion, 2004.

y estamos seguros de que representará un nuevo punto de inflexión para los estudios heraclíteos venideros[652].

Desde mediados del siglo XX, se ha llevado a cabo una revitalización del pensamiento de Heráclito, no sólo en la filosofía o en la filología, sino también en la física y en la biología, de la mano de la ciencia de nuevo cuño. Así lo testifica el número y la variedad de publicaciones de que disponemos, que no hacen sino conceder al misterioso pensador jonio un lugar eminente en la historia de la cultura occidental, después de tantos siglos de silencio.

[652] Mouraviev, Serge N.: *Heraclitea. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'ouvre d' Héraclite d'Éphese et des vestiges de son livre et de sa pensée*, 9 vol., Sankt Agustin, Academia Verlag, (1999-2006).

C: Nietzsche: saber trágico e inocencia del devenir.

La filosofía occidental comienza con un "acta de duelo": la desaparición de las nociones de azar, desorden y caos[653]. Desde entonces, todo saber que se llame y pretenda ser llamado filosófico deberá colaborar en la ingente tarea de buscar el orden subyacente al aparente desorden de lo real, así como en la extinción del devenir de las entrañas mismas del pensamiento humano. El desafío consiste, según Nietzsche, en tomarlo no como un tema crucial para el pensamiento, sino como su horizonte mismo. El devenir arrastra, dispersa, denuncia nuestra efímera consistencia suministrando la dosis necesaria de alegría y lucidez para descubrir la escisión y la tensión que anegan nuestra existencia, así como el carácter ilusorio de nuestro pretendido «cosmos». El devenir no ofrece ningún tipo de escapatoria, ningún remedio, sino una gozosa aceptación de la ley del mundo y una risueña invitación a disolver todas las ficciones que obstaculizan una mirada limpia e inocente sobre lo real.

Para Nietzsche, el conocimiento es, por definición, *desilusionante*, pues no nos hace necesariamente más felices, pero sí más libres mediante una crítica de la ilusión, el miedo y la superstición. Acaso por eso constate en su postal a Overbeck (1881) la exigencia de "hacer del conocimiento el afecto más poderoso", en admirable simpatía con Spinoza[654]. Según su interpretación, para Heráclito no es un ánimo moral el que da nueva vida al mundo, sino un ánimo inocente de juego. El niño se cansa de su juguete y lo arroja de su lado o bien lo retoma y vuelve a jugar con él, si bien cuando construye no lo hace ciegamente, sino que ensambla, adapta y edifica con-

---

[653] Nietzsche, Friedrich: *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., §12, p. 113.

[654] Cfr. Nietzsche, Friedrich: *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 168 (trad. cast. Luis López-Ballesteros).

forme a criterios fijos (λόγος). El niño no necesita postular la eternidad de las construcciones que levanta, lo que no significa que niegue la permanencia de las mismas al cambio: le basta con reemplazar su carácter perenne y necesario por otro temporal y circunstancial.

La clave de este planteamiento estriba en interpretar la vida a partir de un «instinto de juego» que hace de la existencia un fenómeno estético, no un fenómeno moral o religioso. Sólo desde esta perspectiva pudo presentir Nietzsche que semejante regeneración en ciclo, sin justificación moral alguna, sumido en eterna e intacta inocencia, sólo se encuentran en el juego del artista y en el niño[655].

La filosofía reaccionó rápidamente contra esta dolorosa evidencia para proteger todo aquello que postulaba de la muerte y el cambio, congelando la experiencia inmediata del mundo e instaurando una isla segura, ajena al devenir, que garantizase una intelección estricta de la vida y el mundo. No contento con esto, el intelecto impondrá el carácter necesario de tal agregado, protegido por el lenguaje –refugio de la verdad del ser- de la inestabilidad de las cosas. El resultado de esta reacción es doble: por un lado, se tiene que pagar el alto precio del dualismo cerrado a cambio de orden y estabilidad en cada acercamiento filosófico a lo real. Ante la incapacidad de hacerse cargo del devenir, la apariencia y el error, la tradición occidental opera por evasión y contraposición: frente al "mundo aparente", un "mundo verdadero", fuente de todo sentido y valor; frente al engañoso conocimiento que nos proporcionan los sentidos, la infalibilidad de la razón; frente a la indigencia de un cuerpo apegado a instintos, afectos y pasiones, la pureza de un alma emparentada con la divinidad. Por otro lado, se presupone que

[655] Cfr. Nietzsche, Friedrich: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, ed. cit., §7, p. 68.

el orden es inherente a lo real mismo y que la única labor del pensamiento estriba en constatarlo, trabando las ideas y las cosas con la inestimable ayuda del lenguaje. En cualquier caso, se trata de iniciar la indagación sobre lo natural desde un elemento externo a la naturaleza misma (sobre-natural) que, no obstante, permite en última instancia comprender su sentido más profundo; es decir, se presupone una armonía preestablecida (en la que no se admiten disonancias), teleológicamente determinada y racionalmente delimitada, que contrapone la contingencia del mundo físico a la consistencia de una evidencia metafísica:

> «A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal... El "mundo verdadero" y el "mundo aparente" –dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad... Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos- hasta llegar a adorar los valores *inversos* de aquellos que solos habrían garantizado el futuro, el elevado derecho al futuro.»[656]

Al contrario de lo que se suele sostener, la propuesta nietzscheana tiene un carácter más aséptico que aniquilador, como se desprende de este texto, pues no persigue tanto una destrucción sin más de lo anterior, como un diagnóstico, una indagación, una evaluación, que permita presagiar un conocimiento lúcido del mundo que no necesite recurrir al subterfugio del "mundo verdadero".

A tenor de lo dicho, no es extraño que se dictamine usualmente que la filosofía de Nietzsche prefiere la superficie a la profundidad, la aparien-

[656] Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*, ed. cit., §2, p. 18.

cia a la verdad, la copia a la idea. Todo esto es cierto, pero no en detrimento de la profundidad de lo real, sino de la profundidad ilusoria que ha de buscarse en un mundo aparte. La superficie no es para Nietzsche lo que se opone a la profundidad, sino al contrario, lo que permite que la profundidad se haga visible[657].

Nietzsche implantó las bases para la elaboración de una filosofía trágica ya desde sus primeras obras, donde presagia, del mismo modo que Heidegger, una vuelta a los presocráticos para encontrar otro modo de entender la filosofía, distinto del «onto-teo-lógico» tradicional[658]. Ciertamente, Nietzsche siempre consideró que "derribar ídolos" era una tarea mucho más estimulante que "establecer nuevos ídolos", por eso en su intento de pensar la realidad no trató nunca de capturarla por medio de la inteligencia, sino por medio de una crítica de la inteligencia y de su pretensión de dominar el mundo y someterlo a sus esquemas mentales[659]. Por eso proyectó un nuevo concepto de inteligencia, radicado en la fisiología y en el arte, a fin de no silenciar ningún aspecto de lo real, aunque no se pueda racionalizar:

> «El error (-el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es cobardía... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes... *Nitimur in vetitum* [nos lanzamos hacia lo prohibido]: bajo este signo vencerá

---

[657] Rosset, Clément: *La fuerza mayor*, Madrid, Acuarela, 2000, p. 75 (trad. cast. Rafael del Hierro).

[658] Cfr. Heidegger, Martin: "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", ed. cit., pp. 111ss.

[659] González Noriega, Santiago: *El devenir en la filosofía de Nietzsche*, en VV. AA., *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, p. 44.

> un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad.»[660]

Con una mentalidad esencialmente higiénica, el pensador alemán se propuso sustituir la "búsqueda de la Verdad" por la interpretación y la genealogía, considerando los fenómenos como síntomas y perspectivas cuyo horizonte es la retroactividad del pensamiento y la vida. Para ello, primero hay que enmendar aquella tendencia que venera una serie de "valores superiores", una serie de "ideales" incuestionables que hacen del pensamiento algo opuesto a la vida, algo débil, reactivo, nihilista, enfermizo. Como es sabido, cerrando el círculo hermenéutico, el inventor de la metafísica no es otro que Sócrates: con él nace esta tendencia que hace de la vida algo que debe ser cuantificado, delimitado y condenado, y del –pensamiento una medida, un límite y un juez. Se hace necesario, como veremos, un acontecimiento desgarrador a la vez que desmesurado, que posibilite un nuevo tipo de hombre en el que la acción vuelva a tomar la iniciativa frente a la reacción.

El segundo acta de duelo que queremos destacar representa la inversión del anterior y viene firmado por Nietzsche: la "muerte de Dios", de la que ha sabido realizar una atinada autopsia, a pesar de no haber aparecido aún el cadáver:

> «¿No habéis oído hablar de ese hombre loco, que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar: busco a Dios, busco a Dios? Como allí había muchos que no creían en Dios, su grito provocó hilaridad. –Qué, ¿se ha perdido Dios?, decía uno. –¿Se ha perdido como un niño pequeño?, preguntaba otro. -¿O es que está escondi-

[660] Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*, ed. cit., §3, p. 19.

> do? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? Así gritaban y reían en confusión. El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. -¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir, les gritó. ¡Nosotros le hemos matado, vosotros y yo!».[661]

El aforismo 125 de *La gaya ciencia* es uno de los más logrados e inquietantes de la producción nietzscheana: un hombre desesperado porta una linterna a plena luz del día e interroga sin cesar por la presencia de Dios, del mismo modo que Diógenes – el cínico- lo hizo a propósito del hombre. No tarda mucho en comprender que ha llegado demasiado pronto, mas no por ello desiste de comunicar a sus interlocutores la grandeza de este acto: los dioses también mueren, parece querer decir, aunque ellos no lo sepan, aunque no tengan certidumbre de tan humana incertidumbre, y su muerte debe servir para persuadirnos de la necesidad de permanecer fieles al «sentido de la tierra». El hombre loco está atormentado por la pérdida de toda referencia con la orilla, se siente como un náufrago zarandeado por una nada infinita que conduce su bote hacia un abismo insondable, «lejos ya de todos los soles». A partir de ahora, afirma, tendremos que encender linternas en pleno mediodía para acometer la exploración de todo aquello que ha estado prohibido por el resentimiento y la moral. A partir de ahora, comprobaremos «cuánta verdad es capaz de soportar un espíritu» y cuál es el verdadero valor de los "valores superiores". El hombre loco, en definitiva, es consciente de haber desenmascarado al «nihilismo», pero no desea permanecer en él: por eso asume la necesidad de aprender a valorar autónomamente sabiendo «qué se quiere y que se quiere», frente a los que prefieren querer *la nada* antes que no querer *nada*.

---

[661] Nietzsche, Friedrich: *La gaya ciencia*, §125, "El hombre loco", Madrid, Espasa, 2000, pp. 184-186 (trad. cast. Luis Jiménez).

Nietzsche lleva a cabo en este texto una labor inversa a la que realiza el prisionero que escapa de la caverna platónica, con la importante salvedad de que ahora ya no existen dos mundos: "al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente"[662]. No se trata, por tanto, de arribar a un «platonismo invertido», no se trata de que el hombre ocupe el lugar de Dios; basta con que tome conciencia de su muerte y asuma la gravedad de ese acto, así como sus consecuencias, pues, con ella, ciertamente, pierde comodidad y tranquilidad, pero obtiene a cambio la posibilidad de contemplar un nuevo amanecer más allá del nihilismo.

Con estos presupuestos se puede reconstruir, en suma, un pensamiento trágico, que nace con los presocráticos, cuyas principales caracterestica las resume Nietzsche en *Ecce Homo*:

> «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose en su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, -a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese afecto –así lo entendió Aristóteles-: sino para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, -ese placer que instituye en sí también el placer de destruir. En este sentido tengo derecho a considerarme el primer filósofo trágico –es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la sabiduría trágica.»[663]

---

[662] Nietzsche, Friedrich: *Crepúsculo de los ídolos*, "Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula", ed. cit., p. 58.

[663] Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*, "El nacimiento de la tragedia", ed. cit., §3, p. 78.

Nietzsche reclama la presencia de un verdadero saber trágico, de una trasposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico, de un *realismo con conocimiento de causa*, que nada tiene que ver con el pesimismo (pues lo trágico no se encuentra en la angustia que procura *el delito de haber nacido* o, como dice el existencialismo, de haber sido *arrojado al mundo*), ni tampoco con el optimismo de los «omnicontentos», que piensan que este es el mejor de los mundos posibles:

> «En verdad, tampoco me agradan aquellos para quienes cualquier cosa es buena e incluso este mundo es el mejor. A éstos los llamo los omnicontentos.»[664]

El saber trágico exige, por tanto, aceptar osadamente el dolor pripio de toda existencia, pero al mismo tiempo situarse "más allá del espanto y la compasión" para experimentar el placer del creador, el placer del devenir, que es también el placer del destruir. Tradicionalmente, se ha buscado el sentido de la existencia presentándola como algo culpable, como algo injusto que debía ser justificado según la disposición del tiempo, como dijo Anaximandro. Existía la necesidad de una serie de "valores superiores" para interpretarla, se tenía la necesidad de negarla para después repararla, y de repararla para después disculparla. Se valoraba la existencia pero siempre desde la perspectiva de la mala conciencia, como desmesura (*hýbris*) y como transgresión.

Frente a esto, se postula una visión de lo real afirmativa y trágica, entendida no como una suplantación de lo real por lo ficticio, de lo que es y está aquí y ahora por lo que es y está más allá del espacio y el tiempo, sino

[664] Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zaratustra*, III, "Del espíritu de la pesadez", ed. cit., p. 271.

como una aprobación incondicional de lo real con todos sus ingredientes[665]. Pues, para Nietzsche, el conocimiento del dolor no implica una disminución de la alegría, sino un estimulante y una cuantificación de la propia potencia:

> «De *la escuela de guerra de la vida*: lo que no me mata, me hace más fuerte.»[666]

De ahí la necesidad de aprender a ver de nuevo, de ser más y mejores a través del conocimiento, sin desdoblar la percepción ni separar las fuerzas de sus manifestaciones, como si hubiera un «hacer» detrás del hacer o un «acontecer» detrás del acontecer, que fuera al mismo tiempo la causa y el efecto de esa causa. El saber trágico, el decir "sí" a la vida, hasta "en el más áspero sufrimiento", está íntimamente emparentado con "lo dionisiaco". Dioniso, el alegre mensajero, aquel que afirma todo lo que aparece y aparece en todo lo que se afirma, nos enseña que lo trágico se halla únicamente en la pluralidad como tal, en la alegría de lo múltiple, en lo más opuesto, por tanto, a cualquier forma de unidad que pretenda presentar la multiplicidad bajo la forma de una sumisión, una reparación o una indemnización. Lo trágico es inmediatamente alegre porque implica "un santo decir sí", porque no apela al miedo ni al resentimiento de la mala conciencia:

> «Una lógica de la múltiple afirmación, es decir, una lógica de la pura afirmación, y una ética de la alegría que le corresponden, tal es el sueño anti-

---

[665] Rosset, Clément: *Lo real y su doble*, Barcelona, Tusquets, 1993, pp. 12-14 (trad. cast. Enrique Lynch).

[666] Nietzsche, Friedrich: *Crepúsculo de los ídolos*, §8, "Sentencias y flechas", ed. cit., p. 34.

> dialéctico y anti-religioso que recorre toda la filosofía de Nietzsche. Lo trágico no está fundado en una relación de lo negativo y la vida, sino en la relación esencial de la alegría y de lo múltiple, de lo positivo y de lo múltiple, de la afirmación y de lo múltiple.»[667]

Semejante predilección por los aspectos más problemáticos de la existencia no puede nacer sino de una "fuerza mayor": la alegría dionisiaca. La alegría otorga la palabra a las cosas antes que a las exigencias humanas, precipitándose en lo natural sin cuestionarse si existe, si es pensable, decible o deseable. Sólo mediante la alegría se piensa y se quiere lo real, con su dosis perpetua de dolor y destrucción[668].

El saber trágico, en suma, es esencialmente alegre y afirmativo. Afirmativa, porque acepta y ama lo real tal como se muestra, sin buscar antídotos ni refugios para eludir su crudeza. Alegre, en sentido spinozista, porque sólo la alegría puede trascender el pensamiento del dolor y de la muerte, aumentando la propia potencia[669]; porque sólo con alegría se puede saborear el eterno placer del devenir, sin eludir el dolor, el desorden y el azar; porque sólo la alegría, en definitiva, enseña al hombre el camino hacia la verdadera libertad.

---

[667] Deleuze, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 30 (trad. cast. Carmen Artal).

[668] Ibid., p. 55.

[669] "El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida". Spinoza, Baruch: *Ética*, ed. cit., IV, 67.

«Bibliografía.»

1. Ediciones de los textos consultadas.

A-. HERACLITEA. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'ouvre d'Héraclite d'Éphese et des vestiges de son livre et de sa pensée. Textes réunis, établis et traduit par Serge N. Mouraviev.

Mouraviev, Serge N.: *Heraclitea. II. A. 1.: D'Epicharme à Philon d'Alexandrie. Textes et traduction*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1999.

— *Heraclitea. II. A. 2.: De Sénèque à Diogène Laërce. Textes et traduction*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2000.

— *Heraclitea. II. A. 3.: De Plotin à Étienne d'Alexandrie. Textes et traduction*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2002.

— *Heraclitea. II. A. 4.: De Maxime le Confesseur à Pétrarque. Textes et traduction*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2003.

— *Heraclitea. III. 1.: La Vie, la Mort et le Livre d'Héraclite. Textes, traduction et commentaire*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2004.

— *Heraclitea. III. 3. A.: Le Langage de l'Obscur. Introduction à la poétique des fragments*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2002.

— *Heraclitea. III. 3. B. Les Fragments B. Les textes pertinents. I. Textes, traductions, I-III*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2006.

— *Heraclitea. III. 3. B. Les Fragments B. Les textes pertinents. II. Langue et poétique*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2006.

— *Heraclitea. III. 3. B. Les Fragments B. Les textes pertinents. III. Notes critiques*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2006.

B. Ediciones alemanas.

Diels, Hermann: *Doxographi graeci*, Berlin, 1879.

— *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 3. vol., 1954.

— *Herakleitos von Ephesos*, Berlin, Weidmann, 1909.

Diels, Hermann (herausgegeben von Walther Kranz): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 3 vol., 1960-1961.

Snell, Bruno: *Die Fragmente des Heraklit*, Tübingen, H. Laupp, 1944.

C. Ediciones castellanas.

Bernabé, Alberto: *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza, 1988.

Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria E.: *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978.

Farré, Luis: *Heráclito: Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar, 1977.

García Calvo, Agustín: *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Zamora, Lucina, 1999.

Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987.

Llanos, Alfredo: *Los presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juárez, 1969.

D. Ediciones francesas.

Axelos, Kostas: *Les fragments d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, Estienne, 1958.

Bollack, Jean; Wismann, Heinz: *Héraclite ou la séparation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

Conche, Marcel: *Fragments: Héraclite*, Paris, PUF, Paris, 2005.

Jeannière, Abel: *Héraclite. Fragments: traduction et introduction*, Paris, La philosophie en poche, 1977.

Pradeau, Jean-François: *Héraclite. Fragments (Citations et témoignages)*, Paris, Flammarion, 2004.

Solovine, Maurice: *Doctrines philosophiques. Héraclite d'Éphese. Traduction et introduction*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1931.

E. Ediciones inglesas.

Bywater, I: *Heraclitii Ephesii Reliquiae*, Oxford, 1877.

Kahn, Charles H.: *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, University Press, 1981.

Kirk, G. S.; Raven, J. E.: *The Presocratics Philosophers*, Cambridge, University Press, 1962.

Kirk, G. S.: *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge, University Press, 1954.

Mansfeld, Jaap: *Heraclitus: Fragments*, Amsterdam, Athenaeum, 1979.

Marcovich, Miroslav: *Heraclitus: Greek text with a short commentary*, Editio Maior, Mérida, Los Andes University Press, 1967. [Editio Minor, 1968, en castellano].

Robinson, Thomas. M.: *Fragments: Heraclitus, text and translation with a commentary*, Toronto, University of Toronto, 1987.

F. Ediciones italianas.

Bodrero, Emilio: *Eraclito: testimonianze e frammenti*, Roma, Anastatica, 1978.

Colli, Giorgio: *La sapienza greca*, vol. 3: "Eraclito", Milano, Adelphi, 1982.

Diano, Carlo; Serra, Giuseppe: *Eraclito: testimonianze e frammenti*, Milano, Mondadori, 1989.

Mondolfo, Rodolfo; Tarán, Leonardo: *Eraclito: testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.

Trabattoni, Franco; Sini, Carlo: *Eraclito: testimonianze e frammenti*, Milano, Marcos&Marcos, 1991.

2. Auxiliares de trabajo.

Chantraine, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1980.

De Martino, Francesco: *Eraclito: bibliografía 1970-1984*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane (Universitá di Perugia), 1986.

Despotopulu, K. I.: *Lexicon of Presocratic Philosophy*, Athens, Office (Academy of Athens. Research Center for Greek Philosophy), 1994.

Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*, 4 vol., Madrid, Alianza, 1979.

Liddell, Henry George; Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

Martin, René: *Diccionario de mitología griega y romana*, Madrid, Espasa, 1996.

Paquet, Leónce et. al.: *Les présocratiques: bibliographie analytique (1879-1980)*, Montreal/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1988.

Roussos, Evangelos N.: *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

http://perseus.uchicago.edu/ (Perseus Digital Library)

http://tlg.uci.edu/ (Thesaurus Linguae Graecae)

http://clasicas/usal.es/recursos/ (Depto. Filología Clásica e Indoeuropeo de la USAL).

http://plato.stanford.edu/ (***The Stanford Encyclopedia of Philosophy)***

3. Heráclito y los presocráticos. Obras citadas y obras consultadas.

3.1. Libros y capítulos de libros.

Adomenas, Mantas: "The Fluctuating Fortunes of Heraclitus in Plato", en: Laks, André; Louguet, Claire. (Eds.): *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Paris, Presses Universitaires du Septemtrion, 2002, pp. 419-447.

Alegre Gorri, Antonio: *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona, Antropos, 1985.

— *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Anthropos, 1988.

— "Los filósofos presocráticos", en: García Gual, Carlos (Ed.): *Historia de la filosofía antiua*, Madrid, Trotta, 2004.

Algra, Keimpe: "The beginnings of cosmology", en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 45-66.

Álvarez Gómez, Mariano: "Carácter antitético del objeto de la metafísica en Aristóteles", en: Álvarez Gómez, Ángel; Martínez Castro, Rafael (Eds.): *En torno a Aristóteles: homenaje al prof. Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1998.

Aristóteles: *Estuche conmemorativo 25 aniversario: Obras de Aristóteles* ("Ética a Nicómaco"; "Política"; "Metafísica"; "Física"), Madrid, Gredos, 2002.

— *Tratados de Lógica*, vol. I, Madrid, Gredos, 1982.

— *Acerca del cielo*, Madrid, Gredos, 1996.

— *Meteorológicos*, Madrid, Gredos, 1996.

— *Poética*, Madrid, Gredos, 1999.

— *Sobre el alma*, Madrid, Gredos, 1999.

— *Retórica*, Madrid, Gredos, 2002.

Armstrong, A. H.: *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aries, Eudeba, 1987.

Aubenque, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1972 (trad. cast. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981).

— *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.

Aurobindo, Shri: *Heráclito y oriente*, Buenos Aires, Leviatán, 1982.

Axelos, Kostas: *Héraclite et la philosophie: la prémiere saisie de l´être en devenir de la totalité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

Barnes, Jonathan: *The Presocratics Philosophers*, London, Routledge&Kegan, 1982.

Bernabé, Alberto: "Orphisme et Présocratiques: bilan et perspectives d'un dialogue complexe", en: Laks, André; Louguet, Claire (Eds.): *Qu' est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Paris, Presses Universitaires du Septemtrion, 2002, pp. 205-247.

— *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid, Trotta, 2004.

Bernabé, Alberto; Casadesús, Francesc (Eds.): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2009, 2 vols.

Bernard, Jean-Pierre: *L´Univers d´Héraclite*, Paris, Belin, 1998.

Bise, Pierre: *La politique d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, Alcan, 1929.

Blass, Heinrich: *Gott und die Gesetze. Ein Beitrag zur Frage des Naturrechts bei Heraklit* (Fr. 114), Bonn, H. Bouvier & Co., 1960.

Bollack, Jean: "Réflexions sur les interpétations du logos héraclitéen", en:

Mattéi, Jean-François (Ed.): *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice* (Mai 1987), Paris, PUF, 1990, pp. 165-185.

— *La Grecia de nadie*. *Las palabras dentro del mito*, México, Siglo XXI, 1999.

Bolton, Robert: "Nature and Human Good in Heraclitus", en: Boudouris, K. J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 49-57.

Bouchart d´Orval, Jean: *Héraclite: la lumière de l´obscur*, Paris, Éditions du Relie, 1997.

Boudouris, Konstantine J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989.

— "Heraclitus and the Dialectical Conception of Politics", en: Boudouris, K. J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, Internacional Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 58-79.

Bréhier, Émile: *Histoire de la philosophie. L'Antiquité et le Moyen Âge*,

vol. I, Paris, Librairie Félix Alcan, 1928.

— Broadie, Sarah: "Racional theology", en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 205-225.

Brumbaugh, Robert S.: *The Philosophers of Greece*, New York, Thomas& Crowell, 1964.

Brun, Jean: *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1976.

Brunschwig, J.; Lloyd, G.E.R.; *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.

Burckhardt, Jacob: *Historia de la cultura griega*, vol. I, Barcelona, RBA, 2005.

Burkert, Walter: "Eraclito nel Papiro di Derveni", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, Vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 37-43.

— *De Homero a los magos*, Barcelona, El Acantilado, 2002.

Burnet, John: *Early Greek Philosophy*, London, Adam&Charles Black, 1945.

— *Greek Philosophy. From Thales to Plato*, London, Macmillan Press, 1981.

— *L´aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919.

Calabi, F.: "La sagezza del campo di battaglia (sull'ambiguità di Eraclito"), en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 153-163.

— "Il signore il cui oracolo è a Delfi, non dice nè nasconde, ma indica", en: *Bolletino dell' Instituo di Filologia Greca dell'Università di Padova* 4 (19771978), pp. 14-34.

Capelle, Wilhelm: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1958.

Cappelletti, Ángel J.: "El fuego y el *logos* en la filosofía de Heráclito", en: VV.AA.: *Estudios filosóficos*, vol. I, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1974, pp. 59-82.

— *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

— *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Cincel, 1986.

Capriglione, I. C.: "Polemos/Eris: Dike", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell` Ateneo, 1984, pp. 361- 381.

Casadesús, Francesc: "Heráclito y el orfismo", en: Bernabé, Alberto; Casadesús, Francesc (Eds.): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2009, vol. 2, pp. 1079-1103.

Casertano, G.: "Piacere e morte in Eraclito (una filosofia dell'ambiguità)", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 272-291.

Caston, V.; Graham, D.W. (Eds.): *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot, Ashgate, 2002.

Castoriadis, Cornelius: *Lo que hace a Grecia I: de Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983*, Buenos Aires, FCE, 2006.

Cherniss, Harold. F.: "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", en: Furley, David J.; Allen, R. E. (Eds): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I: "The Beginnings of Philosophy", London, Routledge&Kegan, 1970.

— *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México, UNAM, 1991.

Christidis, Theodoros: “Probabilistic Causality and Irreversibility. Heraclitus and Prigogine”, en: Atmanspacher, Harald; Bishop, Robert (Eds.): *Between Change and Choice. Interdisciplinary Perspectives on Determinism*, Thorverton, Imprint Academic, 2002, pp. 165-188.

Clark, J.: “An Inclusive Option whitin Heraclitean Exclusivity”, en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 337-347.

Cleve, Felix M.: *The Giants of Presophistic Greek Philosophy. An attempt to reconstruct their thoughts*, vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

Colli, Giorgio: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000.

— *La natura ama nascondersi*, Milano, Adelphi, 1998.

— *La sapienza greca*, vol. 3: “Eraclito”, Milano, Adelphi, 1982.

Couloubaritsis, Lameros: “La notion d’Aion chez Héraclite”, en: Boudouris, K.J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 104-113.

— “Prolégomènes à l’ànthropologie de Héraclite”, en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 121-129.

Comte-Sponville, André: *Invitación a la filosofía*, Barcelona, Paidós, 2002.

Cornford, Francis M.: *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984.

Cubells, Fernando: *Los filósofos presocráticos*, Valencia, Ed. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1979.

Curd, Patricia; Graham, D.W. (Eds.): *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2008.

Curd, Patricia: "The Presocratics Philosophers", en: Laks, A.; Louguet, C. (Eds.): *Qu' est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Paris, Presses Universitaires du Septemtrion, 2002, pp. 115-138.

Deforge, Bernard: *Eschyle, poète cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

De Gennaro, Ivo: *Logos. Heidegger liest Heraklit*, Berlin, Duncker& Humbolt, 2001.

Detienne, Marcel: *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 2004.

Detienne, Marcel; Vernant, Jean-Pierre: *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1988.

Deichgräber, Karl: *Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1963.

Dilcher, Roman: *Studies in Heraclitus*, Hildesheim, Georg Olms, 1995.

Diógenes Laercio: *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Barcelona, Orbis, 1985.

Dodds, Eric R.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.

— *The Plays of Euripides, Bacchae*, Oxford, Oxford University Press, 1960.

Duperon, Isabelle: *Héraclite et le bouddha: deux pensées du devenir universel*, Paris, L´Harmattan, 2003.

Eliade, Mircea: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid, Cristiandad, 1979.

Eggers Lan, Conrado: "Ethical-Religious Meaning of 30 DK", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell` Ateneo, 1984, pp. 291-301.

Escohotado, Antonio: *De phýsis a pólis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1995.

Esquilo: *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1986.

Fernández Reina, F. José: "Consideraciones semánticas en torno al concepto de ὕβϱις en la literatura griega", en: *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1983, pp. 76-79.

Flacelière, Robert: *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.

Fränkel, Hermann: "A Thought Pattern in Heraclitus", en: Mourelatos, Alexander P. D.: *The Presocratics*, New York, Anchor Books, 1974, pp. 214-228.

— *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993.

Furley, David J.; Allen, R. E. (Eds.): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I: "The Beginnings of Philosophy", London, Routledge&Kegan, 1970.

Gadamer, Hans-Georg: “Die griechische Philosophie und das moderne Denken (1978)”, en: *Gesammelte Werke 6, Griechische Philosophie II*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999.

— “Estudios heraclíteos”, en: *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001.

— “Sobre la transmisión de Heráclito”, en: *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001.

— *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995.

— *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001.

— “I Presocratici”, en: Mathieu, Vittorio (Ed.): *Questioni di Storiografia filosofica*, vol. I, Brescia, La Scuola, 1975.

Gallop, David: “The Riddles of Heraclitus”, en: Boudouris, K.J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 123-135.

García Caneiro, José; Vidarte, Francisco J.: *Guerra y filosofía, concepciones de la guerra en la historia del pensamiento*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002.

García Gual, Carlos (Ed.): *Historia de la Filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 2004.

García Morente, Manuel: *Lecciones preliminares de filosofía*, Madrid, Encuentro, 2000.

García Quintela, Marco V.: *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, Taurus, 1992.

García-Baró, Miguel: *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2004.

García López, José: *La religión griega*, Madrid, Istmo, 1975.

Gemelli Marciano, M. Laura: "Le contexte culturel des Présocratiques: adversaires et destinataires", en: Laks, André; Louguet, Claire (Eds.): *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Paris, Presses Universitaires du Septemtrion, 2002, pp. 83-114.

Georgopoulos, N.: "Why Heraclitus Is Not a Philosopher", en: Boudouris, K.J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 136-141.

Gigon, Olof: *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern, Francke, 1959.

— *Los orígenes de la filosofía griega, de Hesíodo a Parménides*, Madrid, Gredos, 1985.

— *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1935.

Gill, M.L.; Pellegrin, P. (Eds.): *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2006.

Gómez Margulis, Juan Pablo: *La filosofía, la política y la teología de Heráclito de Éfeso*, Tesis doctoral inédita, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994.

Gomperz, Heinrich: “Heraclitus of Ephesus”, en: Robinson, Daniel S.: *Philosophical Essays by Heinrich Gomperz*, Boston, The Christopher Publishing House, 1953, pp. 88-107.

Gomperz, Theodor: *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, vol. I, London, John Murray, 1955.

González López, José L.: “Aristóteles como historiador de la filosofía”, en: Álvarez Gómez, Ángel; Martínez Castro, Rafael (Eds.): *En torno a Aristóteles: homenaje al prof. Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1998.

González Ochoa, César: *La música del universo*, México, UNAM, 1994

González Urbaneja, Pedro M.: *Pitágoras. El filósofo del número*, Madrid, Nivola, 2007.

Gorman, Meter: *Pitágoras*, Barcelona, Crítica, 1988.

Graham, Daniel W.: “Heraclitus and Parmenides”, en: Caston, V.; Graham, D.W. (Eds.): *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 27-44.

— *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Grennwood, Thomas; Maziarz, Edward A.: *Greek Mathematical Philosophy*, New York, Frederick Ungar, 1968.

Gründwald, Michael (Ed.): *Die Anfänge der abendländischen Philosophie*, Zürich, Artemis Verlag, 1949.

Guervós, Luis S. de: *Nietzsche y la polémica sobre "El nacimiento de la tragedia"*, Málaga, Ágora, 1994.

Guérin, Pierre: *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs*, Paris, Alcan, 1934

Guthrie, William. K. C.: "Flux and Logos in Heraclitus", en: Mourelatos, Alexander P. D.: *The Presocratics*, New York, Anchor Books, 1974, pp. 197-213.

— *Historia de la filosofía griega*, vol. I: "Los primeros presocráticos y los pitagóricos", Madrid, Gredos, 1984.

— *The Greek Philosophers*, New York, Harper, 1970 (trad. cast. Florentino M. Torner, F.C.E., Madrid, 2003).

— *Orpheus and Greek Religion: Study of the Orphic Movement*, Princeton, Princeton University Press, 1993 (trad. cast. Juan Valmard, Madrid, Siruela, 2003).

Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, vol. I, México, F.C.E., 1977.

— *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973.

Heidegger, Martin; Fink, Eugen: *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966-1967*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970 (trad. cast. Jacobo Muñoz/Salvador Mas, Barcelona, Ariel, 1986).

Heidegger, Martin: "ALETHEIA (Heráclito-Fragmento 16), en: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

— *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

— *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

— “LOGOS (Heráclito-Fragmento 5), en: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

— *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

— *Early Greek Thinking*, London, Harper&Row, 1984.

— “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, Aristóteles, *Física* B1”, en: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

Heidel, W. A.: “Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy”, en: Mourelatos, Alexander P. D.: *The Presocratics*, New York, Anchor Books, 1974, pp. 333-344.

Held, Klaus:*Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980.

Hesíodo: *Obras y Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1990.

Hölderlin, Friedrich: *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1983.

Hölscher, Uvo: “Paradox, Simile and Gnomic Utterance in Heraclitus”, en: Mourelatos, Alexander P. D.: *The Presocratics*, New York, Anchor Books, 1974, pp. 229-238.

Homero: *Ilíada*, Madrid, Gredos, 2004.

— *Odisea*, Madrid, Gredos, 2002.

Huffman, Carl A.: “The Pythagorean tradition”, en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 66-88.

Hussey, Edward: “Epistemology and Meaning in Heraclitus”, en: Schofield, M; Nussbaum, M.: *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy*, Cambridge, University Press, 1982, pp. 33-61.

— “Heraclitus”, en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 88-113.

— *The Presocratics*, Bristol, Duckworth, 1972.

Hyland, Drew A.: *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1975.

Jaeger, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, F.C.E., 1978.

— *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, F.C.E., 1990.

Jaspers, Karl: *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen*, Madrid, Tecnos, 1998.

Jeannière, Abel: *La pensée d’Héraclite d’Éphèse et la vision présocratique du monde*, Paris, Aubier, 1985.

Jeanmaire, Henri: *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1978.

Kahn, Charles H.: “Language and Ontology in the *Cratylus*”, en: Lee, E. N.; Mourelatos, A. P. D.; Rorty, R. M. (Eds.): *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum & comp., 1973, pp. 152-177.

— *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960.

Kirk, G. S.: "Natural Change in Heraclitus", en: Mourelatos, Alexander P. D.: *The Presocratics*, New York, Anchor Books, 1974, pp. 189-196.

Kofman, Sarah: *Seductions de Sartre a Héraclite*, Paris, Galilée, 1990.

Kójeve, Alexandre: *Essai d´une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, T. I: "Les présocratiques", Paris, Gallimard, 1997.

Kurtz, Ewald: *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1971.

Labriola, I.: "Il fuoco, lo scambio e l'unità degli opposti", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 241-251.

Laín Entralgo, Pedro: *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Laks, André; Louguet, Claire (Eds.): *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Paris, Presses Universitaires du Septemtrion, 2002.

Laks, André: "«Philosophes Présocratiques». Remarques sur la construítion d'une catégorie de l'historiographie philosophique", en: Laks, André; Louguet, Claire (Eds.): *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Paris, Presses Universitaires du Septemtrion, 2002, pp. 17-38.

— “Soul, sensation, and thought”, en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 250-271.

— *Introduction à la philosophie présocratique*, Paris, PUF, 2006.

Lassalle, Ferdinand: *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin, 1892.

Laurenti, R.: “Eraclito: dalle cose al logo”, en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 83-97.

Lee, E. N.; Mourelatos, A. P. D.; Rorty, R. M. (Eds.): *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum & comp., 1973.

Lesher, J. H.: “Early interest in knowledge”, en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 225-250.

Lesky, Albin: *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1970.

Lledó Íñigo, Emilio: *El concepto de “poiesis” en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*, Madrid, CSIC, 1961.

Lloyd, G. E. R.: “Le pluralisme de la vie intellectuelle avant Platon”, en: Laks, André; Louguet, Claire. (Eds.): *Qu’est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Paris, Presses Universitaires du Septemtrion, 2002, pp. 39-54.

— *Polarity and Analogy*, Cambridge, University Press, 1971 (trad. cast. Mª J. Maidagán, Madrid, Taurus, 1987).

Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999.

— "The scope of early Greek philosophy", en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 1-22.

López Eire, Antonio: "El lenguaje sobre Dios en la Grecia antigua", en: *Lenguajes sobre Dios*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1998.

Macchioro, V.: *Eraclito. Nuovi studi sull' Orfismo*, Bari, Laterza, 1922.

Magris, Claudio: "Il carattere, per un uomo, é il suo dèmone", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 181-191.

Mansfeld, Jaap; Runia, D. T.: *Aetiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. 1. "The Sources", *Philosophia Antiqua* 73, Leiden, Brill Academic Publishers, 1997.

Mansfeld, Jaap: "Fiddling the Books (Heraclitus B129)", en: Boudouris, K.J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 229-234.

— "Physikai Doxai and Problemata Physica from Aristotle to Aëtius (and Beyond)", en: Fortenbaugh, William. W.; Gutas, D.: *Theophrastus: his Psychological, Doxographical, and Scientific Wri-*

tings, London, Transaction, “Rutgers University Studies in Classical Humanities”, vol. 5, 1992, pp. 63-111.

— “Sources”, en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 22-45.

— *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1990.

Martano, Giuseppe: “Sull’antiodromia eraclitea”, en: VV.AA.: *Fons Perennis. Saggi critici di filosofia de classica raccolti in onore di Vittorio d’Agostino*, Torino, Baccola and Gili, 1971, pp. 259-270.

— *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, vol. I, Napoli-Firenze, Il Tripode, 1972.

Martínez Nieto, Roxana: *La aurora del pensamiento griego*, Madrid, Trotta, 2000.

Martínez Marzoa, Felipe: *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Akal, 1995.

— *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval*, Madrid, Istmo, 1984.

Mattéi, Jean-François (Ed.): *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice (Mai 1987)*, Paris, PUF, 1990.

Melendo, Tomás: *Ontología de los opuestos*, Pamplona, Eunsa, 1982.

Mondolfo, Rodolfo: *El pensamiento antiguo*, vol. I: “De los orígenes hasta Platón”, Buenos Aires, Losada, 1983.

— *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Madrid, Siglo XXI, 1981.

— *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955.

Montanari, E.: "Eraclito e la religiosità tradizionale", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 381-399.

Montano, A.: "Mathesis e noos in Eraclito", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 129-139.

Montoneri, L.: "Eraclito e la dialettica antica", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: "Studi", Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 111-121.

Moravçsik, Julius M.: "Heraclitus at the Crossroad of Presocratic Thought", en: Boudouris, K.J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 256-269.

Most, Glenn W.: "The poetics of early Greek philosophy", en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 332-363.

Mouraviev, Serge N.: "Heraclitus, Parménides and the Naive Metaphysics of Things", en: Lee, E. N.; Mourelatos, A. P. D.; Rorty, R. M. (Eds.):

Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy, Assen, Van Gorcum & comp., 1973, pp. 16-49.

Mourelatos, A. P. D. (Ed.): *The Pre-socratic Philosophers. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1974.

Moyal, Georges J. D.: "Le rationalisme inexprimé d´Héraclite", en: Mattéi, Jean-François (Ed.): *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice (Mai 1987)*, Paris, PUF, 1990, pp. 187-195.

Negri, Antimo: "Nietzsche e il fanciullo che giuoca di Eraclito", en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol II: "La fortuna di Eraclito nel pensiero moderno", Roma, Edizioni dell` Ateneo, 1984.

Nehamas, Alexander: "Parmenidean Being/Heraclitean Fire", en: Caston, V.; Graham, D.W. (Eds.): *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 45-64.

Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*, Barcelona, Ariel, 1975.

Nietzsche, Friedrich: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999.

O'Brien, Denis: "Heraclitus and the Unity of oposites", en: Boudouris, K.J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 298-303.

Ortega y Gasset, José: *Origen y epílogo de la filosofía*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1981.

Pániker, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Kairós, 2003.

Patrick, G. T. W.: *Heraclitus of Ephesus*, Chicago, The Argonaut Press, 1969.

Platón: *Estuche conmemorativo 25 aniversario: Diálogos* (vols. I-IX), Madrid, Gredos, 2002.

Popper, Karl R.: “Back to the Presocratics”, en: Furley, D. J.; Allen, R. E. (Eds): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I: “The Beginnings of Philosophy”, London, Routledge&Kegan, 1970.

Poratti, A. R.: *El pensamiento antiguo y su sombra*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

Prier, Raymond Adolph: *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, The Hague, Mouton, 1976.

Rammnoux, Clémence: *Études Presocrátiques*, Paris, Klincksieck, 1970.

— *Héraclite ou l´homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Reale, Giovanni: *Storia della filosofia antica*, vol. I, Milano, Vitae pensiero, 1982.

— *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003.

Redondo Reyes, Pedro: “Ἁρμονία y τόνος en la práctica musical griega”, en: Calderón, Esteban; Morales, Alicia; Valverde, Mariano (Eds.): “Koinòs Lógos: homenaje al profesor José García López”, vol. II, Murcia, Universidad de Murcia, 2006, pp. 879-886.

Reinhardt, Karl: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

Rey, Abel: *La juventud de la ciencia griega*, UTEHA, México, “La evolución de la humanidad” (162), 1961.

Ring, Merril: *Beginning with the Pre-Socratics*, Columbus, McGraw-Hill, 2000.

Robin, Leon: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, “La evolución de la humanidad” (14), 1962.

Robinson, Thomas. M.: “Esiste una doctrina del *logos* in Eraclito?”, en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 65-73.

— *An Introduction to Early Greek Philosophy*, Boston, Houghton Mifflin, 1968.

— “Methodology in the Reading of Heraclitus”, en: Boudouris, K.J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 344-352.

Rodríguez Adrados, Francisco: “Filosofía india y filosofía griega”, en: *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992.

— “La filosofía griega como género literario”, en: *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992.

— “Los presocráticos”, en: *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992.

— *El reloj de la historia*, Barcelona, Ariel, 2006.

— *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992.

— *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1988.

Rohde, Edwin: *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, vol. 2, Barcelona, Labor, 1973.

Romilly, Jacqueline: *La tragédie grecque*, Paris, P.U.F., 1970.

Rosati, P. P.: “L’arche heraclitea: filosofia o letteratura”, en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 203-209.

Rosén, Haiim B.: *Early Greek Grammar and Thought in Heraclitus: the Emergence of the Article*, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1998.

Rosetti, Livio: “About the Disunity of Heraclitus’ Thought”, en: Boudouris, K.J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 353-362.

— *Atti del Symposium Heracliteum 1981* (Ed.), vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984.

— *Atti del Symposium Heracliteum 1981* (Ed.), vol. II: “La fortuna di Eraclito nel pensiero moderno”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984.

— “L’ìnganno del vivere: Eraclito 26 DK”, en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 191-203.

Sambursky, S.: *El mundo físico de los griegos*, Madrid, Alianza, 1999.

Sassi, Maria Michela: “La naissance de la philosophie de l’esprit de la tradition”, en: Laks, André.; Louguet, Claire (Eds.): *Qu’est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Paris, Presses Universitaires du Septemtrion, 2002, pp. 55-81.

Sauvanet, Pierre: *Le rythme grec d´Héraclite à Aristote*, Paris, PUF, 1999.

Schleiermacher, Friedrich: “Herakleitos der dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnisses der Alten”, en: *Kritische Gesamtausgabe. Schriften und Entwürfe. Band 6*, Verlin, Walter de Gruyter, 1998.

Schrödinger, Erwin: *La naturaleza y los griegos*, Barcelona, Tusquets, 2006.

Scolnikov, S.: “Eraclito e la prehistoria del principio di non-contraddizione”, en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 97-111.

Sedley, David: “Parmenides and Melissus”, en: Long, A. A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 1999, pp. 113-134.

Sider, David: “Word Order and Sense in Heraclitus: Fragment One and the River Fragment”, en: Boudouris, K.J. (Ed.): *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 363-368.

Signes Codoñer, Juan: *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, Madrid, Akal, 2004.

Sivestre Pinto, M. L.: “Eraclito e i confini dell’anima: *pyr* e *psyche*”, en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 251-265.

Snell, Bruno: *Heraklit*, Munich, Heimeran, 1976.

— *Il linguaio di Eraclito*, Ferrara, Gabriele Corbo, 1989.

Sófocles: *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981.

Spengler, Oswald: *Heráclito*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

Stokes, Michael C.: *One and Many in Presocratics Philosopy*, Washington dc, Harward Univesity Press, 1971.

Sweeney, Leo: *Infinity in the Presocratics*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.

Thurner, Martin: *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit*, Berlin, Kohlhammer, 2001.

Traglia, A.: “Pensiero e linguaggio in Eraclito”, en: Rossetti, Livio (Ed.): *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I: “Studi”, Roma, Edizioni dell`Ateneo, 1984, pp. 409-423.

Vernant, Jean-Pierre: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.

— *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 1993.

— *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.

Vernant, J. P.; Vidal Naquet, P.: *Mito y tragedia en la Grecia Arcaica*, vol. I, Madrid, Taurus, 1987.

Villar, Alicia; Suances, A. Manuel: *El irracionalismo*, vol. I: "De los orígenes del pensamiento a Schopenhauer", Madrid, Síntesis, 2000.

Vlastos, Gregory: "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", en: Furley, David J.; Allen, R. E. (Eds): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I: "The Beginnings of Philosophy", London, Routledge& Kegan, 1970.

— "On Heraclitus", en: Furley, David J.; Allen, R. E. (Eds): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I: "The Beginnings of Philosophy", London, Routledge&Kegan, 1970.

— "Theology and Philosophy in Early Greek Thought", en: Furley, David J.; Allen, R. E. (Eds): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I: "The Beginnings of Philosophy", London, Routledge&Kegan, 1970.

— *Studies in Greek Philosophy*, vol. I: "The Presocratics" (Ed. Daniel W. Graham), New Jersey, Princeton University Press, 1995.

Von Fritz, Kurt: “Nous, Noein and Their Derivates in Pre-Socratic Philosophy”, en: Mourelatos, Alexander P. D.: *The Presocratics*, New York, Anchor Books, 1974, pp. 12-34.

Von Oech, Roger: *Esperar lo inesperado. La filosofía de Heráclito aplicada a los problemas de hoy*, Barcelona, Grijalbo, 2002.

VV.AA.: *El mundo griego*, Madrid, Nájera, 1987.

VV.AA.: *Historia de la Filosofía: la filosofía griega*, vol. 2, Madrid, Siglo XXI, 1969.

Weil, Simone: *La fuente griega*, Madrid, Trotta, 2005.

West, M. L.: *Ancient Greek Music*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

— *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Wheelwright, Philip: *Heraclitus*, Westport-Conneticut, Grennwood Press, 1981.

Wiggins, David: “Heraclitus’ conception of flux, fire and material persistence”, en: Schofield, M.; Nussbaum, M.: *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy*, Cambridge, University Press, 1982, pp. 1-33.

Winterhalder, Ludwig: *Das Wort Heraklits*, Zurich, Eugen Rentsch, 1962.

Wunenburger, Jean-Jacques: *Le combat est le père de toutes choses, Héraclite*, Nantes, Pleins Feux, 2005.

Zeller, E.; Mondolfo, R.: *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I: “I Presocratici”, vol. IV: “Eraclito”, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

— *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

— *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

Zubiri, Xavier: “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, en: Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 305-340.

— “Sócrates y la sabiduría griega”, en: Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 149-222.

3.2. Artículos y entradas de diccionarios.

Albert, K.: “Philosophie und Erziehung bei Heraklit von Ephesus”, en: *Pedagogica Historica* 9 (1969), pp. 5-19.

Adomenas, Mantas: “Heraclitus on religion”, en: *Phronesis* 44 (1999).

Aubenque, Pierre: “La actualidad de Aristóteles”, *DAIMON, Revista de Filosofía*, nº 22, (2001), pp. 9-16.

Auerbach, Wilhelm: "De principio heraclíteo", en: *Eos* 32 (1929), pp. 301-314.

— "Zur Gegenüberstellung von Sein und Schein bei Heraklit", en: *Eos* 33 (1930), pp. 651-664.

Babut, Daniel: "Héraclite et la critique des poètes et des savants", en: *L'Antiquité Classique* 45 (1976), pp. 464-96.

— "Héraclite et la religion populaire", en: *Revue des Études Anciennes* 77 (1975), pp. 27-62.

Baltussen, Han: "The Presocratics in the Doxographical Tradition. Sources, Controversies, and Current Research", en: *Studia Humaniora Tartuensia*, vol. 6A6 (2005).

Bariñaga Jiménez, David: "La teología de Heráclito de Éfeso", en: *Anábasis: Revista de Filosofía*, Madrid, 6 (1997/2), pp. 89-107.

Bernabé, Alberto: "Actualización científica: la poesía órfica", en: *Tempus*, nº 0 (1992), pp. 1-41.

— "El silencio entre los órficos", en: *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejo XIX (2007), p. 53.

— "κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Modelos del tiempo en las cosmogonías presocráticas", en: *Emérita*, 58 (1990), pp. 61-98.

— "La fórmula órfica "cerrad las puertas profanos", en: *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, nº 1 (1996), pp. 13-37.

— "La théogonie orphique du papyrus de Derveni", en: *Kernos*, 15 (2002), pp. 91-129.

— "Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones", en: *Taula*, nº 27-28 (1997), pp. 75-99.

— "Los filósofos presocráticos como autores literarios", en: *Emérita*, 47/2 (1979), pp. 357-394.

— "Tendencias recientes en el estudio del orfismo", en: *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, nº 0 (1995), pp. 23-32.

— "The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers", en: *Harvard Studies in Classical Philology*, 103 (2007), p. 99.

— "Un documento fundamental para el estudio del orfismo: el papiro de Derveni", en: *Ordia Prima*, 4 (2005), p. 153.

Brillante, Carlo: "Il sogno nella riflessione dei presocratici", en: *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici* 16 (1986), pp. 9-53.

Brisson, Luc: "Lectura profana y lectura iniciática del mito. El *Papiro de Derveni* como ejemplo", en: *Sileno*, nº 17 (2004).

Bröcker, Walter: "Heraklit zitiert Anaximander", en: *Hermes*, 84 (1956).
Bröcker, Walter: "Heraklit zitiert Anaximander", en: *Hermes*, 84 (1956)
Brown, C: "Seeing Sleep: Heraclitus Fr. 49 Marcovich (DK 22B21)", en: *The American Journal of Philology* 107 (1986), pp. 243-245.

Caballero, Raúl: "La musas jonias aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito", en: *Emérita*, LXXVI 1 (2008), pp. 1-33.

Calabi, F.: "Il signore il cui oracolo è a Delfi, non dice nè nasconde, ma indica", en: *Bolletino dell' Instituo di Filologia Greca dell'Università di Padova* 4 (1977-1978), pp. 14-34.

— "Eraclito. Il cammino della saggeza", en: *Sandalion*, nº 8-9 (1985-1986), pp. 5-26.

Calogero, Guido: "Eraclito", en: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 17 (1936), pp. 195-224.

Calvo Martínez, Tomás: "La noción de *Physis* en los orígenes de la filosofía griega", en: *DAIMON, Revista de Filosofía*, 21 (2000), pp. 21-38.

— "Léxico y filosofía en los presocráticos", en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 6, nº 6 (1971), pp. 7-23.

Capelle, Wilhelm: "Das erste Fragment des Heraclitus", en: *Hermes 59* (1924), pp. 190-204.

Casadesús Bordoy, Francesc: "A la búsqueda del lector perspicaz: el caso de Heráclito", en: *Estudios Clásicos*, XLIV (121), 2002, pp. 95-105.

— "Heráclito y el orfismo", en: *Enrahonar*, 23, Barcelona, 1995, pp. 103-116.

— "Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni", en: *Faventia,* 8/1 (1996), pp. 75-88.

— "Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones el papiro de Derveni", en: *Emérita*, 68/1 (2000), pp. 53-71.

—— “Orfeo y orfismo en Platón”, en: Taula, nº 27-28 (1997), pp. 61-73.

Christidis, Theodoros: “Heraclitus' two views on change and the physics of complexity”, en: *Philosophical Inquiry*, vol. 19, 1-2 (1997), pp. 52-70.

Classen, C. J.: “Anaximander”, en: *Hermes*, 90 (1962).

Cordero, Néstor L.: “La dinámica de la polis en Heráclito”, en: *Cuadernos de Filosofía* 17 (1977), pp. 15-25.

Coxon, Allan H.: “Heraclitus”, en: *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 415.

Crépet, Fabien: “Héraclite et le Cyceon”, en: *Klêsis. Revue philosophique*, nº 1/2, “De la philosophie grecque”, Montpellier, 2006, pp. 1-19.

Cubells, Fernando: “El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega”, en: *Anales del Seminario de Valencia*, nº 10 (1967).

—— “Temas de la filosofía de Heráclito”, en: *Anales del Seminario Metropolitano de Valencia* 2 (1962), pp. 213-259.

Curd, Patricia: “Presocratic Philosophy”, en: Zalta, Edward N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2007 Edition), en: http://plato.stanford.edu/entries/presocratics/

Curi, Humberto: “Historia e polymathia. A proposito del frammento 35 di Eraclito”, en: *Giornale di Metafisica* 27 (1972), pp. 569-574.

Darcus, Shirley M. L.: "*Daimon* as a Force in Shaping *Ethos* in Heraclitus", en: *Phoenix* 28 (1974), pp. 390-407.

Davies, J. C.: "The Beginnings of Greek Thought, III: Heraclitus", en: *History Today* 20 (1970), pp. 427-433.

Diels, Hermann: "Heraclitus", en: James Hastings (Ed.): *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 6, New York, Charles Scribners' Sons, 1912, pp. 591-594.

Drozdek, Adam: "Heraclitus' Theology", en: *Classica et Mediaevalia*, 52 (2001), 37-56.

Eggers Lan, Conrado: "La teoría heraclítea del *logos*", en: *Nova Tellus* 5 (1987), pp. 9-18.

Emlyn Jones, C. J.: "Heraclitus and the Identity of Oposites", en: *Phronesis* 21 (1976), pp. 89-114.

Escohotado, Antonio: "Heráclito y la razón", en: http://escohotado.org/

Esteban Ortega, Joaquín: "Heráclito: lingüisticidad, olvido y hermenéutica del logos", en: *Estudio Filosóficos*, 122 (1994), pp. 120-144.

Fattal, Michel: "Le *logos* d'Héraclite, un essai de traduction", en: *Revue des Études Grecques* 99 (1986), pp. 142-152.

Fernández Garrido, Mª Regla; Vinagre Lobo, M. Ángel: "La terminología griega para sueño y soñar", en: *Cuadernos de filología clásica*, nº 13 (2003).

Fernández Pérez, Gustavo: "Heráclito a la luz de Edgar Morin: de la complejidad de la naturaleza a la naturaleza de la complejidad", en: *Azafea*, nº 9 (2007), pp. 147-178.

Fränkel, Hermann: "Heraclitus on God and the Phenomenal World", en: *Transactions of the Proceedings of the American Philological Association* 59 (1938), pp. 230-244.

Friedländer, Paul: "Heracliti Frag. 124", en: *The American Journal of Philology* 63 (1942), p. 336.

Furley, David J: "Heraclitus", en: Gillespie, Charles C.: *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 6, New York, Charles Scribner's Sons, 1970, pp. 289-291.

García Gual, Carlos: "Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del Mythos y del Logos", en: *DAIMON. Revista de Filosofía*, 21 (2000), pp. 55-66.

— "Lengua, historia y proceso filosófico en Grecia", en: *El Basilisco*, nº 10 (1980), pp. 14-21.

— "La utilidad de los bárbaros", en: *Claves de Razón Práctica*, nº 5 (1990), pp. 64-69.

García Junceda, J. A.: “Uno y múltiple: la dialéctica de los contrarios en Heráclito”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, IV (1984), pp. 29-44.

García López, José: “Sobre el vocabulario ético-musical del griego”, en: *Emérita*, 37 (1969), pp. 335-352.

Gómez Margulis, Juan Pablo: “El ciclo cósmico en Heráclito”, en: *Helmántica*, vol. 51, nº 155 (2000).

— “La identidad logos-eón en el pensamiento de Heráclito”, en: *Revista de Filosofía*, vol. LIII-LIV (1999), pp. 105-120.

Graham, Daniel W.: “Heaclitus”, en: Fieser, James; Bradley, Dowder (Eds.): *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (2007), en: http://iep.utm.edu/h/heraclit/

— “Heraclitus´ Criticism of Ionian Philosophy”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15 (1997), pp. 1-50.

— “Heraclitus”, en: Zalta, Edward N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2007 Edition), en: http://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/

Grammatico, Giuseppina: “El acto del entendimiento en Heráclito”, en: *Limes* 1 (1988), pp. 36-76.

Guéniot, Philippe: “Lectures des présocratiques II. Un jeu clef: la petteia”, en: *Revue de Philosophie Ancienne*, XVIII, 2 (2000), pp. 33-64.

Guthrie, W. K. C.: “The Presocratic World-picture”, en: *Harvard Theological Review* (1952), pp. 87-104.

Hall, Edith: *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 2.

Held, Klaus: “The Origins of Europe with the Greek Discovery of the World”, en: *Epoché*, vol. 7, Issue 1 (2002), pp. 81-105.

Helm, B.: “Social Roots in the Heraclitean Metaphysics”, en: *The Journal of the History of Ideas* 25 (1964), pp. 565-571.

Herrera Corduente, Miguel: “El enigma trágico y la filosofía. La dialéctica y el diálogo trágico”, en: *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 29 (1995).

Hoz, Mª Paz de: “La educación de las élites efesias”, en: *Emérita*, LXXII 1 (2004), pp. 25-45.

Ioannidi, H. G.: “La Place d’Héraclite dans l’histoire de la philosophie grecque”, en: *Eirene* 5 (1966), pp. 17-41.

Janko, R.: “The Derveni Papyrus: an Interim Text”, en: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigrahik*, nº 141, pp. 1-62.

Kahn, Charles H.: “A New Look at Heraclitus”, en: *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), pp. 189-203.

Kerkhoff, Manfred: “Juego y reino del niño (Nietzsche y Heráclito)”, en: *Diálogos*, 17 (1982), pp. 7-26.

Kirk, G. S.: "Heraclitus' Contribution to the Development of a Language for Philosophy", en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), pp. 73-77.

— "Heraclitus and Death in Battle", en: *The American Journal of Philology* 70 (1949), pp. 384-393.

— "Heraclitus", en: *Encyclopædia Británica,* Vol. 11, Chicago, Encyclopædia Britannica, 1960, p.455.

Laks, André: "Histoire crítique et doxographie. Pour une histoire de l'historiographie de la philosophie", en: *Les Etudes Philosophiques*, 4, Paris, 1999.

Lallot, J.: "La terre en partage", en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 (1972), pp. 111-115.

Lebedev, Andrei V.: "Heraclitus in P. Derveni", en: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", nº 79 (1989).

Legido Lopez, Marcelino: "La vida *según la naturaleza* en la Estoa Antigua", en: *Bien, Dios Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, en: *Acta Salmanticensia*, XVIII, 1 (1964), pp. 85-134.

— *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, en: *Acta Salmanticensia*, XVIII, 1 (1964).

Lledó Íñigo, Emilio: "Heráclito y las poetas", en: *Revista de Filosofía* 15 (1956), pp. 273-277.

Lloyd, G. E. R.: "Hot and cold, dry and wet in Greek Philosophy", en: *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964).

Lorite Mena, José: "El simbolismo mítico del logos y el fuego en Heráclito", en: *Pensamiento*, 37, 145 (1981), pp. 51-80.

MacKenzie, Mary M.: "Heraclitus and the Art of Paradox", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), pp. 1-37.

Mansfeld, Jaap: "Deconstructing Doxography", *Philologus* 146, 2002, pp. 277-286.

— "Doxography of Ancient Philosophy", en: Zalta, Edward N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2007 Edition), en: http://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient/

— "Heraclitus fr. B63DK", en: *Elenchos* 4 (1983), pp. 97-205.

— "Heraclitus in usum delphini", en: *Lampas* 8 (1975), pp. 364-393.

Marcovich, Miroslav: "Heraclitus: Some Characteristics", en: *Illinois Classical Studies* 7 (1982), pp. 171-188.

— "Problemas heraclíteos", en: *Emérita* 41 (1973), pp. 449-473.

Martín García, José A.: "Los mitos griegos de la creación. La cosmogonía", en: *Cuadernos de filología clásica*, 8 (1988).

Melendo, Tomás: "Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino", en: *Anuario Filosófico*, 14 (1981), pp. 63-100.

— "Nada y ontología en el pensamiento griego", en: *Anuario Filosófico*, 18 (1985).

— "Ἀρχή y ἐναντίωσις: su nexo en el pensamiento preparmenídeo", en: *Anuario Filosófico*, 20 (1987).

Mayor, D: "Heráclito el sombrío", en: *Humanidades* 12 (1960), pp. 295-314.

Meyer, Matthew: "Reflective listening in Heraclitus", *The Internacional Journal of Listening*, 21, 1 (2007), pp. 57-65.

Miller, Edward L: "The Logos of Heraclitus: Updating the Report", en: *Harvard Theological Review* 74 (1981), pp. 161-176.

Molero Cruz, José: "Aristóteles historiador de la filosofía", en: *Estudios Filosóficos*, XXXI, 86 (1982), pp. 45-61.

Molina, José: "Teología y racionalidad en la filosofía estoica", en: *Nova Tellus*, nº 19, 2 (2001), pp. 109-153.

Moulines, Ulises: "Un problema de interpretación. La significación del *logos* en Heráclito", en: *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 6 (1972), pp. 93-120.

Mouraviev, Serge N.: "Héraclite d'Éphese", en: Goulet, R. (Ed.): *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. III, Paris, CNRS, 2000, pp. 573-617.

Mourelatos, Alexander. P. D.: "Heraclitus, Fr. 114", en: *The American Journal of Philology* 86 (1965), pp. 258-266.

Nestle, Wilhelm: “Heraklit und die Orphiker”, en: *Philologus* 60 (1905), pp. 367-384.

Nussbaum, Martha C.: “Psychḗ in Heraclitus”, en: *Phronesis* 17 (1972), pp. 1-16; 153-170.

González Ochoa, César: “La música en la Grecia antigua”, en: *Acta Poetica*, 24 (2003), pp. 93-111.

Peñalver Gómez, Patricio: “Dos dogmas del antiplatonismo”, en: *DAIMON*, 21 (2000), pp. 107-126.

Petit, Alain: “Heraclite, la captation de la marge”, en: *Études Philosophiques,* 1988, pp. 207-219.

Pozo Ortiz, A. del: “Heráclito, DK 22 B30”: *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 6 (1972), pp. 93-120.

Pralon, D.: “L’immondice des immondices (Héraclite, fr. 96 DK)”, en: *Revue de Philologie* 52 (1978), pp. 98-105.

Prier, Raymond Adolph: “Symbol and Structure in Heraclitus”, en: *Apeiron* 7 (1973), pp. 23-77.

Pritzi, K.: “On the Way to Wisdom in Heraclitus”, en: *Phoenix* 39 (1985), pp. 303-316.

Rammnoux, Clémence: “La tradition présocratique et le langage”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 79 (1974), pp. 269-280.

— "Un episode de la rencontre Est-Ouest. Zoroastre et Héraclite", en: *Revue de la Méditeranée* 19 (1959), pp. 329-364.

Reinhardt, Karl: "Heraclitea", en: *Hermes* 77 (1942), pp. 225-248.

— "Heraklits Lehre vom Feuer", en: *Hermes* 77 (1942), pp. 1-27.

Renaut, A.: "La nature aime se cacher", en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 81 (1976), pp. 62-111.

Rethy, Robert: "Heraclitus' Fragment 56: The Deceptiveness of the Apparent", en: *Ancient Philosophy* 7 (1987), pp. 1-7.

Rivier, André: "L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d' Héraclite", en: *Museum Heveticum* 13 (1956), pp. 144-164.

Robinson, Thomas. M.: "Tre concetti eraclitei", en: *Sandalion* 5 (1982), pp. 41-58.

— "Heraclitus on Soul", en: *The Monist* 69 (1986), pp. 305-314.

Rodríguez Adrados, Francisco: "El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico", en: *Emérita*, tom. XLI, fasc. 1º, Madrid, 1973.

Rodríguez Sández, Rafael: "Razón común", en: *Fedro. Revista de estética y teorías de las artes*, nº 3 (2005).

Romano Rodríguez, Carmen: "Aristóteles: realidad y lenguaje", en: *La lámpara de Diogenes*, nº 7, vol. 4 (2003), pp. 47-55.

Romeyer-Dherbey, G.: “La discourse et le contraire. Notes sur le débat entre Aristote et Héraclite au livre de la Métaphysique”, en: *Études Philosophiques* 25 (1970), pp. 475-497.

Santiago, Rosa A.: “Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad”, en: *Faventia*, 20/2 (1998), pp. 33-45.

Schäfer, Christian: “Los orígenes del pensamiento escéptico antiguo. El pesimismo gnoseológico de los presocráticos y su influencia en la filosofía antigua”, *Revista de Filosofía*, XI, 22 (1999), pp. 95-127.

Schettino, Ernesto: “La teoría del conocimiento en Heráclito”, en: *Revista de la Universidad Veracruzana*, nº 46 (1968).

Schindler, D. C.: “The community of the One and the Many: Heraclitus on Reason”, en: *Inquiry*, 46 (2003), pp. 413-448.

Schmidt, Dennis J.: “On the Obscurity of the Origins”, en: *Philosophy Today* 26 (1982), pp. 322-331.

Segura Peraita, Carmen: “Una interpretación de la concepción de la *physis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides”, en: *Contrastes*, VI (2001), pp. 143-160.

Senzasono, Luigi: “Genesi e significato del concetto eracliteo di misura”, en: *Discorsi* 3 (1983), pp.215-234.

Singh, R.: “Heracleitos and the Law of Nature”, en: *The Journal of the History of Ideas* 24 (1963), pp. 457-472.

Snyder, Jane M.: “The *harmonia* of Bow and Lyre in Heraclitus Fr. 51 DK”, en: *Phronesis* 29 (1984), pp. 91-95.

Sorge, C.: “Il logos e gli opposti nel pensiero di Heráclito”, en: *Giornale di Metafisica* 12 (1957), pp. 367-383.

Spanar, J.: “Der Logosbegriff bei Herakleitos von Ephesos”, en: *Græcolatino et Orientalia* 2 (1970), pp. 3-51.

Stefanini, L.: “La nascita del *logos* in Heraclitus”, en: *Giornale Criticale della Filosofia Italiana* 5 (1951), pp. 1-24.

Stewart, Donald: “Contradiction and the Ways of Truth and Seeming”, en: *Apeiron* 14 (1980), pp. 1-14.

Stokes, Michael C.: “Heraclitus of Ephesus”, en: Edwards, Paul (Ed.): *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, New York, The MacMillan Company, 1967, pp. 477-481.

Tarán, Leonardo: “The First Fragment of Heraclitus”, en: *Illinois Classical Studies* 11 (1986), pp. 1-15.

Thomson, George. “Héraclite et sa philosophie”, *Pensée* 116 (1964), pp. 16-28.

Troncoso, Víctor A.: “Para una historificación de Heráclito. A propósito de un libro reciente”, en: *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica*, nº 6 (1994), pp. 5-31.

Tugwell, S.: “Heraclitus: Fr. 98 DK”, en: *The Classical Quarterly*, 21 (1971), p. 32.

Uscatescu, Jorge: “Heráclito y la interpretación”, en: *Revista de Estudios Políticos*, 194, (1974), pp. 209-221.

Valentin, P.: “Héraclite et Clément d’Alexandrie”, en: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), pp. 27-59.

Verdenius, W. J.: “Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides”, en: *Phronesis*, 11 (1966).

Viano, Cristina: “Héraclite dans la doxographie d’Aristote”, en: *Les Études Classiques* 57 (1989), pp. 193-207.

VV.AA.: “Heraklit von Ephesos”, en: http://philosophenlexikon.de/

Zaborowski, R.: “Sur le fragment DK 22 B 85 d’Héraclite d’Ephèse”, en: *Organon* 32 (2003), pp. 9-30.

Zeppi, Stelio: “La posizione di Eraclito nella filosofia presocratica e la dialectica heraclitea”, en: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 108 (1974), pp. 39-93.

Zoumpos, A. N.: “Sur un fragment d’Héraclite 26 DK”, en: *Revue des Études Grecques* 59 (1946-1947), pp. 1-7.

Viano, Cristina: “Aristotele e l’arché-fuoco di Heráclito”, en: *Archives Internationales d’Histoire des Sciences 37* (1987), pp. 207-221.

4. La naturaleza en la ciencia actual y otras obras consultadas.

4.1. Libros y capítulos de libros.

Alemañ Berenguer, Rafael A.: *Grandes metáforas de la física*, Madrid, Celeste, 1998.

Allégre, Claude: *Dios frente a la ciencia*, Barcelona, Península, 2000.

Álvarez Gómez, Mariano: "Cómo pensar el devenir", en: VV.AA.: *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1996.

— "El comienzo de la filosofía como vacío según Hegel", en: Paredes Martín, Mª del Carmen (Ed.): *Intencionalidad, mundo y sentido. Problemas de fenomenología y metafísica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003.

— *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004.

Álvarez Gómez, Mariano; André, João M. (Coords.): *Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Salamanca, SCLF, 2002.

Anselmo, Annamaria: *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Mecína, Rubbetino Editore, 2005.

Arana, Juan: "¿Tiene que ver algo la ciencia con el descubrimiento de la verdad?", en: Arana, Juan: *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber*, Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 69-87.

— “¿Todavía es posible la interdisciplinariedad?”, en: Arana, Juan: *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber***,** Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 13-23.

— “Causalidad y objetividad. Schrödinger y el trasfondo filosófico de la física cuántica”, en: Mataix, C.; Rivadulla, A. (Eds.): *Física Cuántica y Realidad*, Madrid, Complutense, 2002, pp. 73-96.

— “Ciencia y Religión: ¿Equilibrio, armonía o alternativa?”, en: VV. AA.: *Ciencia, tecnología y educación: soluciones en torno a la adquisición de una cultura científica*, Madrid, Fundación Iberdrola, 2004.

— “La incierta sabiduría del filósofo”, en: Arana, Juan: *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber***,** Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 37-49.

— “La revolución científica y las revoluciones filosóficas”, en: Arana, Juan: *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber***,** Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 49-69.

— “Necesidad, libertad, azar”, en: Ibáñez-Martín, J. A.: (Ed.), *Realidad e Irrealidad***,** Madrid, Rialp, 2001, pp. 33-43. [“Necesidad, libertad, azar”, en: VV.AA.: *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2005].

— “Unidad y diversidad del saber en los umbrales del siglo XXI”, en: Arana, Juan: *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber,* Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 103-119.

— *Claves del conocimiento del mundo. 1. Materia y movimiento*, Sevilla, Kronos, 1999.

— *Claves del conocimiento del mundo. 2. Universo y vida*, Sevilla, Kronos, 2000.

— *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber,* Pamplona, Eunsa, 2004.

— *El Dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo XX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

— *Materia, Universo, Vida*, Madrid, Tecnos, 2005.

Arias, Eusebio R.: *Tiempo cero: un viaje por el Big Bang*, Madrid, Sirius, 1992.

Arzel, Amir D.: *Entrelazamiento. El mayor misterio de la física*, Barcelona, Crítica, 2004.

Asimov, Isaac: *Átomo. Viaje a través del cosmos subatómico*, Barcelona, Plaza-Janés, 1991.

— *El Universo. De la tierra plana a los quásares*, Madrid, Alianza, 2000.

Atlan Henri: *L´organisation biologique et la theorie de l´information*, Paris, Seuil, 2006.

— "Débat Henri Atlan-Edgar Morin. Entre causalité et finalité", en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 247-253.

— “Finalidades poco comunes”, en: Thompson, William Irwin (Ed.): *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, 1989.

— “Finalité du complexe”, en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d’Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 239-246.

— *Con razón y sin ella*, Barcelona, Tusquets, 1991.

— *Cuestiones vitales: entre el saber y la opinión*, Barcelona, Tusquets, 1997.

— *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, 1986.

Atmanspacher, Harald; Bishop, Robert (Eds.): *Between Change and Choice. Interdisciplinary Perspectives on Determinism*, Thorverton, Imprint Academic, 2002.

Audouze, Jean; Cossé, Michel; Carrière, Jean-Claude: *Conversaciones sobre lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1997.

Ávila Crespo, Remedios: *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, Universidad de Granada, 1986.

Axelos, Kostas: *El pensamiento planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

— *Horizontes del mundo*, México, F.C.E., 1980.

— *Le jeu du monde*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

— *Sistemática abierta*, Buenos Aires, Galerna, 1986.

Balandier, Georges: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Batlle, Jorge; Gumuzzio, José: *La química, ciencia de la materia y el cambio*, Barcelona, Salvat, 1998.

Belmonte, Juan Antonio: *Las leyes del cielo. Astronomía y civilizaciones antiguas*, Madrid, Temas de Hoy, 1999.

Benkirane, Réda (Ed.): *La complexité, vertiges et promesses. 18 histoires de sciences*, Paris, Le Pommier, 2002.

Berstein, Jeremy: *Einstein. El hombre y su obra*, Madrid, Mc Graw-Hill, 2006.

Bianchi, Françoise: "Lecture hologrammatique de l'œuvre d'Edgar Morin", en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 11-24.

Bloch, Ernst: *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, México, F.C.E., 1982.

Bocchi, G.; Ceruti, M.: *La sfida della complexita*, Milano, Feltrinelli, 1997.

— "Le problème cosmologique de la modernité: de l'univers au plurivers", en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 107-116.

Bodanis, David: *E=mc². La biografía de la ecuación más famosa del mundo*, Barcelona, Planeta, 2000.

Bohm, David: "El cosmos, la materia, la vida y la conciencia", en: Lorimer, David (Ed.): *El espíritu de la ciencia. De la experimentación a la experiencia*, Barcelona, Kairós, 2000.

— *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairós, 2004.

Bohr, Niels: *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1988.

Bondi, H.: *Cosmología*, Barcelona, Labor, 1972.

Briggs, John P.; Peat, David F.: *A través del maravilloso espejo del Universo*, Barcelona, Gedisa, 1989.

Brockman, John (Ed.): *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*, Barcelona, Kairós, 2007.

— *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica*, Barcelona, Tusquets, 1996.

Broncano, Fernando: "La integración de los saberes científicos y humanísticos", en: VV.AA.: *Ciencia, tecnología y educación: soluciones en torno a la adquisición de una cultura científica*, Madrid, Fundación Iberdrola, 2004.

Brunet, Jean: "Le principe de cosmo-physique et le phénomène d'organisation", en: VV. AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 167-177.

Burguière, André: "De la historia evolucionista a la historia compleja", en: Solana Ruiz, José Luis (Ed.): *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*, Madrid, Akal, 2005.

— "Histoire du présent et présence de l'Histoire dans l'œuvre d'Edgar Morin", en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 87-93.

Cabral, Antonio: "La tercera cultura", en: *Ciencias*, nº 51 (1998).

Capra, Fritjof; Steindl-Rast, David: *Pertenecer al Universo*, Madrid, Edaf, 1994.

Capra, Fritjof: “La nueva física y la realidad científica de nuestra época”, en: Lorimer, David (Ed.): *El espíritu de la ciencia. De la experimentación a la experiencia*, Barcelona, Kairós, 2000.

— *El punto crucial: ciencia, sociedad y cultura naciente*, Barcelona, RBA, 1987.

— *El tao de la física*, Málaga, Sirio, 1996.

— *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998.

— *Las conexiones ocultas: implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Barcelona, Anagrama, 2003.

— *Sabiduría insólita. Conversaciones con personajes notables*, Barcelona, Kairós, 1995.

Casas Vázquez, José: “Un nuevo enfoque de la termodinámica del no-equilibrio”, en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Cassirer, Ernst: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, vol. I, México, F. C. E., 1962.

Castoriadis, Cornelius: “Pour soi et subjectivité”, en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d’Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 118-127.

Ceja Velásquez, Mª Luisa: "De lo humano o la naturaleza trascendida", en: *Ciencias*, especial nº 1, (1986).

Ceruti, Mauro; Lazlo, Erwin: *Physis: abitare la Terra*, Milano, Feltrinelli, 1988.

Chamorro Mielke, Joaquín: *Ciencia y Filosofía. Ontología y objetividad científica*, Madrid, Akal, 2003.

Chanu, Jacques: "Acerca de la hipótesis del equilibrio local", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Charon, Jean E.: *Tiempo, espacio, hombre*, Barcelona, Kairós, 1974.

— *Cosmología: teorías sobre el Universo*, Madrid, Guadarrama, 1969.

Chudnovsky, Eugene: "Sobre una nube de electrones", en: Punset, Eduardo: *Cara a cara con la vida, la mente y el Universo. Conversaciones con los grandes científicos de nuestro tiempo*, Barcelona, Destino, 2006.

Clément, Pierre: "Organización biológica y evolución", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Coles, Peter: *Einstein y el nacimiento de la gran ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Colli, Giorgio: *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Comellas, José Luis: *La naturaleza de las estrellas*, Madrid, Sirius, 1992.

Comte-Sponville, André: *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el pasado, el presente y el futuro*, Barcelona, Andrés Bello, 2001.

Conche, Marcel: *L´aléatoire*, Paris, PUF, 1998.

— *Présence de la nature*, Paris, PUF, 2001.

Courbage, Maurice: "La entropía como selectora de las condiciones iniciales", en: VV. AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

D´Espagnat, Bernard: *En busca de lo real. La visión de un físico*, Madrid, Alianza, 1983.

— *On physics and philosophy*, Princeton, University Press, 2006.

Dalai Lama: *El Universo en un solo átomo. Cómo la unión entre ciencia y espiritualidad puede salvar el mundo*, Barcelona, Grijalbo, 2006.

Davies, Paul C. W.: *La mente de Dios. La base científica para un mundo ra- cional*, Madrid, Mc Graw-Hill, 2006.

— "El programa cósmico: principios autoorganizadores de la materia y la energía", en: Lorimer, David (Ed.): *El espíritu de la ciencia. De la experimentación a la experiencia*, Barcelona, Kairós, 2000.

— *Dios y la nueva física*, Barcelona, Salvat, 1988.

— *El espacio y el tiempo en el Universo contemporáneo*, Buenos Aires, FCE, 1982.

— *El universo accidental*, Barcelona, Salvat, 1986.

— *La frontera del infinito: de los agujeros negros a los confines del universo*, Barcelona, Salvat, 1988.

Dawkins, Richard: *Destejiendo el arco iris: ciencia, ilusión y el deseo de asombro*, Barcelona, Tusquets, 2000.

Deleuze, Gilles: *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988.

— *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Deligeorges, Stéphane (Ed.): *El mundo cuántico*, Madrid, Alianza, 1990.

Einstein, Albert; Infeld, Leopold: *La evolución de la física*, Barcelona, Salvat, 1986.

— *La física. Aventura del pensamiento. El desarrollo de las ideas desde los primeros conceptos hasta la relatividad y los cuantos*, Buenos Aires, Losada, 1990.

Einstein, Albert: *Mi visión del mundo. El ideario científico que revolucionó nuestra época*, Barcelona, Tusquets, 2005.

Erickson, Jon: *La vida en la Tierra. Origen y evolución*, Madrid, Mc Graw-Hill, 2006.

Escohotado, Antonio: *Caos y orden*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

— *Realidad y substancia*, Madrid, Taurus, 1986.

Espíndola, Juan M.: *El tercer planeta. Edad, estructura y composición de la Tierra*, México, FCE, 1997.

Espinosa Rubio, Luciano: "Naturaleza: modelos, metáforas y consecuencias prácticas", en: García Gómez-Heras, José Mª. et al. (Ed.): *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

— "Perspectivas sobre el problema de la naturaleza", en: VV.AA.: *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2005.

— "Por una nueva voluntad de inteligencia", en: VV.AA.: *Problemas fundamentales del conocimiento*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1993.

— "Sobre metafísica y filosofía de la naturaleza", en: VV.AA.: *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1996.

— *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

Fairen, Victor: "Hacia la comprensión de los sistemas complejos", en: VV. AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Ferguson, Kitty: *La medida del Universo. La búsqueda científica de la cuantificación del cosmos a través de la historia*, Barcelona, Ma non troppo, 2000.

Fernández Castro, Telmo: *El desafío del universo: de Tales de Mileto a la energía oscura*, Madrid, Espasa, 2007.

— *Historias del Universo*, Madrid, Espasa, 1997.

Fernández-Rañada, Antonio: *Ciencia, incertidumbre y conciencia. Heisenberg*, Madrid, Nivela, 2004.

— *Los muchos rostros de la ciencia*, Oviedo, Nobel, 1995.

Ferrys, Timothy: *Informe sobre el Universo*, Barcelona, Crítica, 1998.

— *La aventura del Universo. De Aristóteles a la teoría de los cuantos. Una historia sin fin*, Barcelona, Crítica, 1990.

Feynman, Richard P.: *El placer de descubrir*, Barcelona, Crítica, 2000.

— *Qué significa todo eso. Reflexiones de un científico-ciudadano*, Barcelona, Crítica, 1999.

— *Seis piezas fáciles*, Barcelona, Crítica, 1998.

Fine, Arthur: *The Shaky Game: Einstein, Realism and the Quantum Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Fink, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996.

— *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1966.

Forward, Robert L.; Davis, Joel: *Explorando el mundo de la antimateria*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

— "Historia de efectos y aplicación", en: Warning, Rainer (Ed.): *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

— "Sobre el oír", en: *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 67-76.

Gaill, Françoise: "Biología y devenir", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

García Belmar, Antonio; Bertomeu Sánchez, José R.: *Nombrar la materia. Una introducción histórica a la terminología química*, Barcelona, Del Serbal, 1999.

García Gómez-Heras, José Mª. et al. (Ed.): *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Gardner, Martin: *El Universo ambidiestro. Simetrías y asimetrías en el cosmos*, Barcelona, Labor, 1993.

Garrido, Manuel; Valdés, Luis M.; Arenas, Luis (Eds.): *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2007.

Gershenson, C.; Heylighen, F.: "How can we think the complex?", en: Richardson, Kurt (Ed.): *Managing the Complex*, vol. I, Charlotte, Information Age Publishing, 2005, pp. 47-62

Gell-Man, Murray: *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, Barcelona, Tusquets, 1995.

George, Claude: "Dinámica de las correlaciones", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Glansdorff, Paul: "Propiedades macroscópicas de los fenómenos irreversibles", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Glashow, Sheldon Lee: "Estamos a mitad del camino", en: Punset, Eduardo: *Cara a cara con la vida, la mente y el Universo. Conversaciones con los grandes científicos de nuestro tiempo*, Barcelona, Destino, 2006.

— *Interacciones*, Barcelona, Tusquets, 1994.

Gödel, Kurt: *Obras completas*, Madrid, Alianza, 2006.

Godin, Christian: *Philosophie et science de la nature*, Paris, Éditions du Temps, 2001.

Goldbeter, Albert: “Autoorganización temporal en los sistemas biológicos”, en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Gómez García, Pedro: *La antropología compleja de Edgar Morin*, Granada, Universidad de Granada, 2003.

González Álvarez, Ángel: *Tratado de metafísica. Ontología*, Madrid, Gredos, 1967.

González Noriega, Santiago: *El devenir en la filosofía de Nietzsche*, en VV. AA., *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972.

González Ruiz, Agustín: *La nueva imagen del mundo. El impacto filosófico de la teoría de la relatividad*, Madrid, Akal, 2003.

Gould, Stephen Jay: *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona, Tusquets, 2004.

Greene, Brian: *El tejido del cosmos*, Barcelona, Crítica, 2006.

— *El Universo elegante. Supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final*, Barcelona, Crítica, 2001.

Gribbin, John: *El nacimiento del tiempo. Cómo medimos la edad del Universo*, Barcelona, Paidós, 2000.

— *En busca de SUSY. Supersimetría, cuerdas y la teoría del todo*, Barcelona, Crítica, 2000.

— *En busca del Gato de Schrödinger. La fascinante historia de la mecánica cuántica*, Barcelona, Salvat, 1985.

Griffiths, Bede: “La visión de la no-dualidad en las religiones del mundo”, en: Lorimer, David (Ed.): *El espíritu de la ciencia. De la experimentación a la experiencia*, Barcelona, Kairós, 2000.

Grinberg, Miguel: *Edgar Morin y el pensamiento complejo*, Madrid, Campo de Ideas, 2002.

Gruard, Agnes et al., *Los relojes que gobiernan la vida*, México, FCE, 2002.

Guénard, François; Lelièvre, Gilbert (Eds.): *Pensar la matemática*, Barcelona, Tusquets, 1999.

Guillén, Michael: *Cinco ecuaciones que cambiaron el mundo. El poder y la belleza de las matemáticas*, Madrid, Debate, 1999.

Guth, Alan H.: *El Universo inflacionario*, Madrid, Debate, 1999.

Guzón Nestar, José Luis: *El nuevo estatuto del tiempo: introducción al estudio del concepto de tiempo en Ilya Prigogine*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.

Hacyan, Shahen: *Física y metafísica del espacio y el tiempo. La filosofía en el laboratorio*, Buenos Aires, FCE, 2004.

Hawking, Stephen W.; Penrose, Roger: *Cuestiones cuánticas y cosmológicas*, Madrid, Alianza, 1993.

— *La naturaleza del espacio y el tiempo*, Madrid, Debate, 1996.

Hawking, Stephen W. (Ed.): *A hombros de gigantes. Las grandes obras de la física y la astronomía*, Barcelona, Crítica, 2003.

— *El Universo en una cáscara de nuez*, Barcelona, Crítica, 2005.

— *Historia del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1989.

— *Brevísima historia del tiempo*, Barcelona, Crítica, 2006.

Heidegger, Martin: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980.

Heimsoeth, Heinz: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

Heisenberg, Werner; Bohr, Niels; Schrödinger, Erwin: *Física cuántica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.

Heisenberg, Werner: *La imagen de la naturaleza en la física contemporánea*, Barcelona, Planeta, 1993.

Heisenberg, Werner: *La parte y el todo. Conversando en torno a la física atómica*, Madrid, Ellago, 2004.

Holland, John H.: *El orden oculto. De cómo la adaptación crea la complejidad*, Buenos Aires, F.C.E., 2004.

Jacob, François: *El juego de lo posible: ensayo sobre la diversidad de los seres vivos*, Barcelona, Grijalbo, 1997.

— *Lógica de lo viviente e Historia de la biología*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Jacquard, Albert: *La materia y la vida*, Madrid, Paradigma, 1997.

Jaspers, Karl: *Esencia y formas de lo trágico*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1960.

— *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.

Jay Gould, Stephen: “No hay propósito en la evolución”, en: Punset, Eduardo: *Cara a cara con la vida, la mente y el Universo. Conversa-*

ciones con los grandes científicos de nuestro tiempo, Barcelona, Destino, 2006.

— *Érase una vez el zorro y el erizo. Las humanidades y la ciencia en el tercer milenio*, Barcelona, Crítica, 2004.

Joachain, C.J.: "La flecha del tiempo y el origen de la irreversibilidad", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Kanitschneider, Bernulf: *Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur*, Darmstadt, Wissenschaftlige Buchgesellschaft, 1993.

Kippenhahn, Rudolf: *Luz del confín del Universo: el Universo y sus inicios*, Barcelona, Salvat, 1987.

Kirshner, Robert P.: *El universo extravagante. Estrellas explosivas, energía oscura y cosmos acelerado*, Madrid, Siruela, 2006.

Koestler, Arthur: *En busca de lo absoluto*, Barcelona, Kairós, 1983.

— *Las raíces del azar*, Barcelona, Kairós, 1974.

Kofman, Sarah: *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Éditions Galilée, 1983.

Lahera Claramonte, Jesús: *De la teoría atómica a la física cuántica. Bohr*, Madrid, Nivola, 2004.

Landsberg, Peter T.: "La búsqueda de la certeza en un universo probabilístico", en: Wagensberg, Jorge (Ed.): *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1996.

Langair, Malcolm S.: *La evolución de nuestro Universo*, Madrid, Cambridge University Press, 1998.

Lao Zi: *El libro del Tao*, Madrid, Alfaguara, 1996

Lederman, Leon: *La partícula divina*, Barcelona, Crítica, 1998.

Lewin, R.: *Complejidad. El caos como generador de orden*, Barcelona, Tusquets, 1995.

Lightman, Alan P.: *Grandes ideas de la física. Cómo los descubrimientos científicos han cambiado nuestra vida*, Madrid, Mc Graw-Hill, 2006.

Lorimer, David (Ed.): *El espíritu de la ciencia. De la experimentación a la experiencia*, Barcelona, Kairós, 2000.

Lovelock, James: "El entorno actual y la perspectiva gaiana", en: Lorimer, David (Ed.): *El espíritu de la ciencia. De la experimentación a la experiencia*, Barcelona, Kairós, 2000.

— "Es la vida la que diseña el planeta", en: Punset, Eduardo: *Cara a cara con la vida, la mente y el Universo. Conversaciones con los grandes científicos de nuestro tiempo*, Barcelona, Destino, 2006.

— "Gaia. Un modelo para la dinámica planetaria y celular", en: Thompson, William Irwin (Ed.): *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, 1989.

— *Gaia: a New Look at Life on Earth*, Oxford, University Press, 1979.

Loy, David: *La no-dualidad*, Barcelona, Kairós, 2004.

Lucrecio: *De la naturaleza*, Barcelona, Bosch, 1993.

Ludwig, Günther: "Microsistemas, macrosistemas y determinismo", en: Wagensberg, Jorge (Ed.): *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1996.

Mandelbrot, Benoit B.: *La geometría fractal de la naturaleza*, Barcelona, Tusquets, 1997.

Manghi, Sergio: “Méta-sociobiologie. De l’Empire des gènes á la République du complexe”, en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d’Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 186-194.

Mankiewicz, Richard: *Historia de las matemáticas. Del cálculo al caos*, Barcelona, Paidós, 2000.

Margulis, Lynn: “La vida temprana. Los microbios tienen prioridad”, en: Thompson, William Irwin (Ed.): *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, 1989.

— *Microcosmos: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Barcelona, Tusquets, 1995.

Martín Velasco, Juan (Ed.): *La experiencia mística*, Madrid, Trotta, 2004.

Martínez Miguélez, Miguel: *El paradigma emergente, hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*, Barcelona, Gedisa, 1993.

Marx, Karl: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971.

Mason, Stephen F.: *Historia de las ciencias*, vol. 5: “La ciencia del siglo XX”, Madrid, Alianza, 1997.

Massuh, Victor: *La flecha del tiempo. Einstein, Hawking y las fronteras de la ciencia*, Barcelona, Edhasa, 1990.

Maturana, Humberto; Varela, Francisco: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate, 1990.

— *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht, Kluwer Academia Publishers, 1980.

Maturana, Humberto: "Todo lo dice un observador", en: Thompson, William Irwin (Ed.): *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, 1989.

Mediavilla Pérez, Mª Jesús: *La historia de la Tierra. Un estudio global sobre la materia*, Madrid, Mc Graw-Hill, 2006.

Merleau-Ponty, Jacques: *Cosmología del S. XX. Estudio epistemológico e histórico de las teorías de la cosmología contemporánea*, Madrid, Gredos, 1971.

Miller, Stanley: "Por qué todavía no lo sabemos todo", en: Punset, Eduardo: *Cara a cara con la vida, la mente y el Universo. Conversaciones con los grandes científicos de nuestro tiempo*, Barcelona, Destino, 2006.

Misra, B.: "Teoría de los sistemas dinámicos", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Moncho Morales, José: *La estructura atómica*, Madrid, Santillana, 1998.

Monod, Jacques: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Tusquets, 1993.

Moreno, Ricardo: *Historia breve del Universo*, Madrid, Rialp, 1998.

Morin, Edgar; Kern, Anne Brigitte: *Tierra-Patria*, Barcelona, Kairós, 2004.

Morin, Edgar, et al.: *Educar en la era planetaria. El pensamiento complejo como Método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*, Valladolid, Universidad de Valladolid/UNESCO, 2002.

Morin, Edgar: "El devenir del devenir", en: Solana Ruiz, José Luis (Ed.): *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*, Madrid, Akal, 2005.

— "Messie, mais non", en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 254-268.

— *Autocrítica*, Barcelona, Kairós, 1976.

— *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984.

— *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 2004.

— *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropolgía*, Barcelona, Kairós, 2004.

— *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2001.

— *El método 1. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2006.

— *El método 2. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 2006.

— *El método 3. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 2006.

— *El método 4. Las ideas*, Madrid, Cátedra, 2006.

— *El método 5. La humanidad de la humanidad*, Madrid, Cátedra, 2006.

— *El método 6. Ética*, Madrid, Cátedra, 2006.

— *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Paris, UNESCO, 1999.

— *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 1995.

Morris, Richard: *Las flechas del tiempo. Una visión científica del tiempo*, Barcelona, Salvat, 1986.

Moscovici, Serge: "La historia humana de la naturaleza", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

— *De la nature, pour penser l´écologie*, Paris, Métailié, 2002.

— *Essai sur l´histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968.

Mosterín, Jesús: *Ciencia viva. Reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa, 2001.

— *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa-Calpe, 2006.

Munnshe, Jorge: *La sinfonía del cosmos*, Madrid, Contrastes, 1995.

Murphy, Michael P.; O´Neill, Luke A.J.: La biología del futuro. ¿Qué es la vida? Cincuenta años después, Barcelona, Tusquets, 1999.

Narlikar, Jayant V.: *Las siete maravillas del cosmos*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

Nealson, Kenneth: "La vida no debería estar ahí", en: Punset, Eduardo: *Cara a cara con la vida, la mente y el Universo. Conversaciones con los grandes científicos de nuestro tiempo*, Barcelona, Destino, 2006.

Negri, Antimo: *Nietzsche e/o l´innocenza del divenire*, Napoli, Liguori Editore, 1986.

Nicolis, Grégoire: "Estructuras disipativas, bifurcaciones y fluctuaciones: hacia una dinámica de los sistemas complejos", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2002.

— *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998.

— *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2001.

— *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1995.

— *La gaya ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.

— *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2001.

— *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Ortega y Gasset, José: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1987.

— "Meditaciones del Quijote", en: *Obras Completas*, Tomo I, Madrid, Alianza, 1983.

— "¿Qué es filosofía?", en: *Obras Completas*, Tomo VII, Madrid, Alianza, 1983.

Osten-Sacken, Peter, von der: *A través del espacio y del tiempo*, Madrid, Gredos, 1967.

Pacault, Adolphe: "Evolución y estructuras temporales y espaciales de los sistemas", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Pániker, Salvador: *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairós, 1985.

— *Ensayos retroprogresivos*, Barcelona, Kairós, 1987.

Pannikar, Raimundo: *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, C.S.I.C., 1972.

Pascual, Pedro (Ed.): *Partículas elementales. Quarks, leptones y unificación de las fuerzas*, Barcelona, Investigación y Ciencia/Scientific American, 1986.

Penrose, Roger et al.: *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*, Madrid, Cambridge University Press, 1999.

Penrose, Roger: *El camino de la realidad*, Barcelona, Debate, 2006.

Peña, Lorenzo: *El ente y su ser. Un estudio lógico-metafísico*, León, Universidad de León, 1985.

Pérez de Laborda, Alfonso: *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002.

Petitot, Jean: "El problema del surgimiento de lo descriptible a partir de lo indescriptible", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Prigogine, Ilya: *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Barcelona, Tusquets, 1993.

— "¿Un siglo de esperanza?", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

— "Enfrentándose con lo irracional", en: Wagensberg, Jorge (Ed.): *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1996.

— *El fin de las certidumbres*, Madrid, Taurus, 1997.

— *El nacimiento del tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1991.

— *La estructura de lo complejo*, Madrid, Alianza, 1997.

— *Las leyes del caos*, Barcelona, Crítica, 1997.

Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle: *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza, 1990.

— *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 2002.

Redhead, Michael: *From Physics to Metaphysics*, Cambridge, University Press, 1996.

Reeves, H. et al.: *La historia más bella del mundo: los secretos de nuestros orígenes*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Reeves, Hubert: *La hora de embriagarse. ¿Tiene sentido el Universo?*, Barcelona, Kairós, 1988.

— *Últimas noticias del cosmos*, Madrid, Alianza, 1996.

Revillard, Jean-Pierre: "Méthode et complexité en biologie", en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 178-185. VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990.

Ridderbos, Katinka (Ed.): *El tiempo*, Madrid, Cambridge University Press, 2003.

Rioja, Ana: *Teorías del Universo*, Madrid, Síntesis, 1999.

Rodríguez, Luis F.: *Un universo en expansión*, México, FCE, 1995.

Roger Ciurana, Emilio: *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997.

Rohrer, Heinrich; García, Nicolás: "La conciencia de los átomos", en: Punset, Eduardo: *Cara a cara con la vida, la mente y el Universo. Conversaciones con los grandes científicos de nuestro tiempo*, Barcelona, Destino, 2006.

Ronan, Colin A.: *Historia natural del Universo. Desde el Big Bang hasta el fin de los tiempos*, Madrid, Del Prado, 1992.

Ross Taylor, Stuart: *Nuestro Sistema Solar y su lugar en el cosmos. Destino o azar*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

Rosset, Clément: *El principio de crueldad*, Valencia, Pre-textos, Valencia, 1994.

— *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Madrid, Taurus, 1974.

— *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Barcelona, Barral Editores, 1976.

— *La fuerza mayor*, Madrid, Acuarela, 2000.

— *Lo real y su doble*, Barcelona, Tusquets, 1993.

Rostan, Jean-Claude: "Equilibrio y estabilidad en ecología", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Ruelle, David: "El impacto filosófico de la física actual", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Salam, Abdus; Heisenberg, Werner; Dirac, Paul: *La unificación de las fuerzas fundamentales*, Barcelona, Gedisa, 1991.

Sametband, Moisés José: *Entre el orden y el caos: la complejidad*, Buenos Aires, F.C.E., 1999.

San Agustín: *Confesiones*, Madrid, B.A.C., 1988.

Sánchez del Río, Carlos (Ed.): *El significado de la física*, Madrid, Universidad Complutense, 2002.

Sánchez Ron, José Manuel (Ed.): *Einstein. Obra esencial*, Barcelona, Crítica, 2005.

— "La ciencia como objeto cultural. Un reto para la educación del siglo XXI", en: VV.AA.: *Ciencia, tecnología y educación: soluciones en torno a la adquisición de una cultura científica*, Madrid, Fundación Iberdrola, 2004.

Savater, Fernando: *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 1995.

— *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1999.

— *La tarea del héroe*, Barcelona, Destino, 1992.

Schatzman, Evry: "Universalidad de las leyes de la naturaleza y cosmología", en: Wagensberg, Jorge (Ed.): *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1996.

Schrödinger, Erwin: *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Tusquets, 2006.

— *Ciencia y humanismo*, Barcelona, Tusquets, 2006.

— *La estructura del espacio-tiempo*, Madrid, Alianza, 1992.

— *Mente y materia*, Barcelona, Tusquets, 2006.

— *Mi concepción del mundo*, Barcelona, Tusquets, 2006.

Smith, Huston: *Las religiones del mundo*, Barcelona, Kairós, 2000.

Smoluchawski, Roman: *El Sistema Solar. El Sol, los planetas y la vida*, Barcelona, Labor/Scientific American, 1986.

Solana Ruiz, José Luis: *Antropología y complejidad humana*, Comares, Granada, 2001.

— “Ecologías, ecologismos y paradigma de la complejidad”, en: Solana Ruiz, José Luis (Ed.): *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*, Madrid, Akal, 2005.

— “Por un pensamiento complejo”, en: Solana Ruiz, José Luis (Ed.): *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*, Madrid, Akal, 2005.

Spire, Arnaud: *El pensamiento de Prigogine: la belleza del caos*, Barcelona, Andrés Bello, 2001.

Stengers, Isabelle: “Transformación de la significación del concepto de restricción”, en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Stewart, Ian; Golubitsky, Martin: *¿Es Dios un geómetra? Las simetrías de la naturaleza*, Barcelona, Crítica, 1995.

— *¿Juega Dios a los dados? La nueva matemática del caos*, Barcelona, Crítica, 1997.

— *De aquí al infinito. Las matemáticas de hoy*, Barcelona, Crítica, 1998.

— *El laberinto mágico. El mundo a través de ojos matemáticos*, Barcelona, Crítica, 2001.

Strathern, Paul: *Bohr y la teoría cuántica*, México, Siglo XXI, 1999.

Terradas, Jaume: *Biografía del mundo. Del origen de la vida al colapso ecológico*, Barcelona, Destino, 2006.

Thom, René: "Determinismo e innovación", en: Wagensberg, Jorge (Ed.): *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1996.

Thompson, William Irwin (Ed.): *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, 1989.

Toharia, Manuel: *Hijos de las estrellas. Las respuestas de la ciencia a los enigmas del hombre y el Universo*, Madrid, Temas de Hoy, 1998.

Trefil, James: *El momento de la creación: del Big Bang al Universo actual*, Barcelona, Salvat, 1986.

Udías Vallina, Agustín (Ed.): *La Tierra. Estructura y dinámica*, Barcelona, Investigación y Ciencia/Scientific American, 1988.

— *Historia de la física. De Arquímedes a Einstein,* Madrid, Síntesis, 2004.

Varela, Francisco: "Autopoiesis and a Biology of Intentionality", en: Mc-Mullin, B.; Murphy, N. (Eds.): *Autopoiesis and Perception*, Dublin, University Press, 1992, pp. 1-14.

— "Haciendo camino al andar", en: Thompson, William Irwin (Ed.): *Gaia. Implacaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, 1989.

Vidal, Christian: "Caos temporal en los sistemas químicos disipativos", en: VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

Vilar, Sergio: *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*, Barcelona, Kairós, 1997.

Vullierme, Jean-Louis: “Politique de la science”, en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d’Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 128-134.

VV.AA.: *Ciencia, tecnología y educación: soluciones en torno a la adquisición de una cultura científica*, Madrid, Fundación Iberdrola, 2004.

VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d’Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990.

VV.AA.: *El planeta Tierra en el s. XXI*, Bilbao, Durván, 2003.

VV.AA.: *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Coloquio de Cerisy (1983), Barcelona, Gedisa, 1996.

VV.AA.: *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972.

VV.AA.: *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1996.

VV.AA.: *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2005.

VV.AA.: *Niels Bohr: científico, filósofo, humanista*, México, FCE, 1997.

VV.AA.: *Problemas fundamentales del conocimiento*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1993.

VV.AA.: *Simposium sobre la Tierra*, Barcelona, Kairós, 2005.

VV.AA: *Una ojeada a la materia*, México, FCE, 1997.

Wagensberg, Jorge (Ed.): *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1996.

— "Las reglas del juego", en: Wagensberg, Jorge (Ed.): *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1996.

— *Ideas sobre la complejidad del mundo*, Barcelona, Tusquets, 1989.

Watts, Alan: *La sabiduría eterna*, Barcelona, Kairós, 2000.

— *El camino del tao*, Barcelona, Kairós, 2001.

Weinberg, Stephen: *Los tres primeros minutos del Universo*, Madrid, Alianza, 1999.

— *Partículas subatómicas*, Barcelona, Labor, 1981.

Weinnmann, Heinz: "L'Œdipe du complexe entre Athènes et Rome", en: VV.AA.: *Colloque de Cerisy. Arguments pour une Méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990, pp. 33-44.

Weisskopf, Victor F.: *La física en el siglo XX*, Madrid, Alianza, 1990.

Whitrow, G.J.: *La estructura del Universo*, México, F.C.E., 1973.

Wilber, Ken (Ed.): *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005.

Wunenburger, Jean-Jacques: *La raison contradictoire: sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel, 1990.

Zubiri, Xavier: "Ciencia y realidad", en: Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 61-95.

— "En torno al problema de Dios", en: Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 361-397.

— "Introducción al problema de Dios", en: Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 341-360.

— “La idea de naturaleza en la nueva física”, en: Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 243-304.

— “Nuestra situación intelectual”, en: Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 3-31.

— *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989.

— *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974.

4.2. Artículos y entradas de diccionarios.

Anderson, Philip W.: Anderson, Philip W.: “More is Different”, en: *Science*, 177 (1972), pp. 393-396.

— “Physics: The Opening to Complexity”, Santa Fe Institute (2005), en: http://santafe.edu/research/publications/workingspapers/

Arana, Juan: “¿Es la naturaleza un libro escrito en caracteres matemáticos?”, en: *Anuario filosófico*, 33 (2000), pp. 43-66.

— “Física y metafísica del azar”, en: *Anuario Filosófico*, vol. XXX/1 (1997), pp. 173-188.

— “Naturaleza y razón: ciencia natural y filosofía de la naturaleza”, en: *Thémata*, 5 (1988), pp. 9-31.

Arlés Gómez, José: “Interconexión hombre-mente-naturaleza desde el taoísmo”, en: *Hallazgos*, nº 5 (2006), pp. 72-86.

Ashby, W. Ross: “Principles of the self-organizing system”, en: *ECO*, vol. 6, nº 1-2, (2004).

Briscoe, Ivan: “Lo que hubo antes”, en: VV.AA.: “Ciencia y religión. El enigma de la creación”, en: *El Correo de la UNESCO* (2001), en: http://unesco.org/courier/2001_05/sp/doss0/

Cabral, Antonio: “La tercera cultura”, en: *Ciencias*, nº 51 (1998).

Carrillo Gil, Francisco: “De la materia a la vida y de la vida… al ¿espíritu?”, en: *REDcientífica* (2002).

— “Evolución de la materia y de la vida”, en: *REDcientífica* (2001).

— “Reflexiones sobre el Universo. Astrofísica, filosofía, materia y energía”, en: *REDcientífica* (2001).

Casares Serrano, Antonio D.: “De la ecología a la geofisiología. Imágenes y metáforas de una naturaleza cambiante”, en: *A parte rei*, 38, en: http://serbal.pntic.mec.es/

Ceja Velásquez, Mª Luisa: “De lo humano o la naturaleza trascendida”, en: *Ciencias*, especial nº 1, (1986).

Ceruti, Mauro: “Taches aveugles, écologies du changement, dynamiques d’ auto-éco-organization. Réflexions sur l’histoire naturelle des possibilités” (2004), en: http://www.mcxapc.or/

Chabal, Mireille: “La logique du contradictoire de Stéphane Lupasco”, *Bulletin du CIRET*, nº 13 (1998).

Chevalley, Catherine: “Física cuántica y Filosofía”, en: *Revista de Filosofía*, vol. VII, nº 12 (1994), pp. 27-49.

Cirac, Ignacio: “La realidad sólo existe cuando tienes conciencia de ella”, en: *La Vanguardia/Magazine* (18-11-2007).

Copen, Elke; Mansilla, Ricardo; Miramontes, Pedro: "La interdisciplina desde la teoría de los sistemas complejos", en: *Ciencias*, nº 79 (2005).

Cue, Alberto: "Por un pensamiento complejo. Entrevista con Edgar Morin", en: *La Jornada Semanal* (27-07-1997)

Deleuze, Gilles: *"Les conditions de la question: qu´est-ce que la philosophie?"*, en: *Revue Chimères*, nº 8, en: http://revue-chimeres.org/

Espinosa Rubio, Luciano: "La evolución como síntesis de naturaleza e historia", en: *Thémata*, 24 (2000), pp. 59-70.

— "Pensar la naturaleza hoy", en: *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 18 (2000).

— "Una interpretación general de Spinoza", en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXIV (1997).

Feyerabend, Paul K.: "Filosofía de la ciencia: una materia con un gran pasado", en: *Teorema*, vol. 4, nº 1 (1974), pp. 11-28.

Fernández Sanjuán, Miguel A.: "La complejidad en la ciencia", *Análisis Madri+d* (2004)

— "La física al encuentro de la complejidad", en: *Arbor*, CLXXX III, 728 (2007).

Fdez. Sanjuán, Miguel A.; Casado Vázquez, José M.: "Dinámica no-lineal: orígenes y futuro", en: *Revista de la Unión Iberoamericana de Sociedades de Física*, 1/1 (2005), pp. 23-31.

Feynman, Richard P.: "¿Qué es la ciencia?", en: *Ciencias*, nº 13 (1988).

Gell-Man, Murray: "What is complexity?", Santa Fe Institute (1999), en:

http://santafe.edu/research/publications/workingpapers/

— "Nature Conformable to Herself", en: *The Bulletin of the Santa Fe Institute*, 7, 1 (1992), pp. 7-10.

— "Let's Call It Plectics", en: *Complexity*, vol. 1, nº 5 (1995/1996).

— *Interacciones*, Barcelona, Tusquets, 1994.

Gleiser, Marcelo: "Los mitos de la ciencia", en: VV.AA.: "Ciencia y religión. El enigma de la creación", en: *El Correo de la UNESCO* (2001).

Goldenfeld, Nigel; Kadanoff, Leo: "Simple Lessons from Complexity", en: *Science*, 248 (1999), pp. 87-89.

González Recio, José Luis: "La unificación de la mecánica natural y los límites de la mecánica clásica", en: *Revista de Filosofía*, vol. VIII, nº 14 (1995), pp. 77-88.

Hacyan, Shahen: "A la búsqueda del tiempo físico", en: *Ciencias*, nº 35 (1994).

— "Los misterios del mundo cuántico", en: *Ciencias*, nº 46 (1997).

Hawking, Stephen W. (Ed.): "Does God Play Dice", en: *Public Lectures*: http://hawking.org.uk/lectures/lindex/

— "Space and Time Warps", en: *Public Lectures*: http://hawking.org.uk/lectures/lindex/

— "The Beginning of Time", en: *Public Lectures*: http://hawking.org.uk/lectures/lindex/

— "The Nature of Space and Time", en: *Public Lectures*: http://hawking.org.uk/lectures/lindex/

Herrán Gascón, Agustín de la: “Fundamentos de Racionalidad Compleja. Aplicación al ámbito científico”, en: *REDcientífica* (2001).

Herrán Gascón, Manuel de la: “¿Qué es Real? Lo subjetivo y lo objetivo. Una aproximación reflexiva hacia la experiencia mística”, en: *RED-científica* (2002).

Horgan, John: “Callejón sin salida”, en: VV.AA.: “Ciencia y religión. El enigma de la creación”, en: *El Correo de la UNESCO* (2001).

Lambert, Dominique: “Ciencia y religión: el eterno debate”, en: VV.AA.: “Ciencia y religión. El enigma de la creación”, en: *El Correo de la UNESCO* (2001).

Le Moigne, Jean-Louis: “Les trois temps de la módelisation des écosystemes: l’entropique, l’anthropique et le téléologique”, *Le Forum du Conseil Scientifique du Programme Européen MCX/APC*, en: http://www.mcxapc.or/docs/conseilscient/lemoign1.htm

— “L’intelligence de la complexité a et à deux mains: celle qui tient le pinceau et celle qui tient le ciseau”, *L’éditorial du Réseau Intelligence de la Complexité* (2003), en: http://www.mcxapc.or/

— “Relier les connaissances pour comprendre la complexité”, *Chemin Faisant*, nº36 (2000), en: http://www.mcxapc.or/

Lupasco, Stéphane: “Valeurs lógiques et contradiction”, en: *La Revue Philosophique*, nº 1-3, CXXXV (1945).

Madrid, Carlos M.: “A vueltas con Ortega, la física y Einstein”, en: *Revista de Occidente*, nº 294 (2005).

Manuel Maas, José Manuel; Martínez-Yrízar, Angelina: “Los ecosistemas: definición, origen e importancia del concepto”, en: *Ciencias*, Especial nº4 (1990).

Martínez Iradier, Miguel Ángel: “La mano izquierda del caos”, en: *RED-científica* (2005).

Martínez Mekler, Gustavo: “Una aproximación a los sistemas complejos”, en: *Ciencias*, nº59 (2000).

Martínez Romero, Eduardo: “La restauración ecológica”, en: *Ciencias*, nº 43 (1996).

Martínez, Rafael: “Del caos de Lucrecio y el nuevo orden”, en: *Ciencias*, nº 8 (1985-6).

Martínez, Rodolfo: “Simetrías e interacciones en física”, en: *Ciencias*, nº 2 (1982).

Mataix, Carmen: “El giro de la nueva ciencia: de Platón a Aristóteles”, en: *Revista de Filosofía*, vol. VII, nº 12 (1994), pp. 435-454.

Méndez Alonzo, Rodrigo: “La evolución genética como sistema autoorganizado, dinámicas no lineales y sistemas biológicos”, en: *Ciencias*, nº 79 (2005).

Montero, Rosa: “Entrevista a James Lovelock. El retorno del creador de Gaia”, en: *EP[S]* (7-05-2006).

Morin, Edgar: “Antropología de la libertad”, en: *Gazeta de Antropología*, nº 16-01 (2000).

— “Computo, ergo sum”, en: *Revue Chimères*, nº 8, en: http://www.revue-chimeres.org/

— "El hombre y el universo, de lo biológico a lo cósmico", en: www.pensamientocomplejo.com

— "El pensamiento ecologizado", en: *Gazeta de Antropología*, nº 12-01 (1996).

— "L'aventure de la science fait partie de l'aventure de l'humanite, aventure inconnue", en: *Chemin Faisant*, MCX-APC, nº 32 (2006).

— "La complexité", en: *Colloque sur les interrelations entre la biologie, les sciences sociales et la societé*, Paris, UNESCO (1974), en: http://unescodoc.unesco.org/images/001/000115/011551fb.pdf

— "La epistemología de la complejidad", en: *Gazeta de Antropología*, nº 20-02 (2004).

— "La relación ántropo-bio-cósmica", en: *Gazeta de Antropología*, nº 11-01 (1995).

— "La unidualidad del hombre", en: *Gazeta de Antropología*, nº 13-01 (1997).

— "Le besoin d'une pensée complexe", en: *Societés*, nº 62 (1998/4).

— "Le défi de la complexité", en: *Revue Chimères*, nº 5-6, en: http://revue-chimeres.org/

Moscovici, Serge: "De la nature. Pour penser l´ecologie", en: *Ecorev*, nº 9 (2002).

— "La nature de l´ecologie", en: *Ecorev*, nº 21 (2005-2006).

Oyama, Ken: "Nuevos paradigmas y fronteras en ecología", en: *Ciencias*, nº 67 (2002).

Pániker, Salvador: "A propósito de un nuevo humanismo", en: *El País* (18-06-2007).

— "La vida", en: *El País* (9-04-2005).

— "Pensar la complejidad", en: *El País* (18-11-2007).

— "Un nuevo humanismo", en: *La Vanguardia* (14-09-2005).

Pardo Guerra, Juan Pablo: "La metafísica de lo complejo", en: *Ciencias*, nº 79 (2005).

Pomposo, Alexandre de: "La espera de lo inesperado. Consideraciones sobre el devenir trascendente en la naturaleza", en: *REDcientífica* (2004).

Prigogine, Ilya: "El desorden creador", en: http://www.inisoc.org/prigo.htm

— "Q´est-ce qu´on ne sait pas?", *I Encuentro Filosófico de la UNESCO* (1995), en: http://www.unesco.org/phiweb/uk/1rpu/nobel/presnobel/

Rioja, Ana: "La filosofía de la complementariedad y la descripción objetiva de la naturaleza", en: *Revista de Filosofía*, vol. 5, nº 8 (1992), pp. 257-282.

Roger Ciurana, Emilio: "Complejidad: elementos para una definición", en: www.pensa mientocomplejo.com.

— "El modelo organizacional y su método", en: www.pensamiento complejo.com.

Roux Rouquié, Magali: "Le concept de vie chez Edgar Morin. Une biologie pour le XXIe siècle", CNRS, Institut Pasteur Paris, en: http://www.mcxapc.org/docs/ateliers/rouquie.htm

Sánchez, Pilar: "Entrevista a Marcel Conche. Una metafísica de la naturaleza", en: *Paideia*, nº 70 (2004), pp. 635-644.

— "Entrevista a Marcel Conche", en: *Paideia*, nº 61 (2002), pp. 545-564.

Sandín, Máximo: "Hacia una nueva biología", en: *REDcientífica* (2003).

San Miguel de Pablos, José Luis: "La naturaleza, ¿viva o muerta? Un debate secular, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 38 (2007), pp. 269-279.

Seade, José: "Una introducción a los sistemas dinámicos", en: *Ciencias*, nº 34 (1994).

Soto González, Mario: "Vivir o hacer frente a la complejidad: complejidad y sujeto humano a la luz de Edgar Morin", en: *Paideia*, nº 76 (2006), pp. 239-247.

Stengers, Isabelle: "The Challenge of Complexity: Unfolding the Ethics of Science, en: *ECO*, vol. 6, nº 1-2 (2004).

— "Un goût équivoque pour la verité", en: *Revue Chimères*, nº 1, en: http://revue-chimeres.org/

Temple, Dominique: "Le principe d'antagonisme de Stéphane Lupasco", en: http://nicol.club.fr/ciret/bulletin/b13/b13c13.htm

Thompson Klein, Julie: "Interdisciplinarity and Complexity: An Envolving Relationship", en: *ECO*, vol. 6, nº 1-2 (2004).

Varela, F.; Maturana, H.; Uribe, R.: "Autopoiesis: The Organization of Living Systems, its Characterization and a Model", en: *BioSystems*, 5 (1974), pp. 187-196.

Vicsek, Tamos: "The Bigger Picture", en: *Nature* 418 (2002), p. 131.

VV.AA.: "Ciencia y religión. El enigma de la creación", en: *El Correo de la UNESCO* (2001).

VV.AA.: "Radioscopie d'Edgar Morin", *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXV, 75 (1987).

Wagensberg, Jorge: "Complejidad contra incertidumbre", en: *El País* (12-01-2000)

Wainstein, Martin: "Complejidad e incertidumbre", MRI (Mental Research Institute), Palo Alto, (1994), en: http://www.mri.org/aboutus.html

Weaver, Warren: "Science and Complexity", en: *American Scientist*, 36 (1948), pp. 536-544.

Weinberg, Stephen: "La gran reducción: la física en el s. XX", en: *Ciencias*, nº 62 (2001).

Whitehead, Alfred North: "Naturaleza y vida", en: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37 (2004), pp.257-288.

Wunenburger, Jean-Jacques: "Del antónimo a la paradoja; el discurso de la complejidad", en: *La Lámpara de Diógenes*, 4, 7, 4 (2003).

Zin, Jean: "L´ecologiste sceptique", en: *Ecorev*, nº 19 (2005).

— "Les trois écologies", en: *Ecorev*, nº 19 (2005).

Zubri, Xavier: "Respectividad de lo real", en: *Realitas*, III-IV (1979), pp. 13-43.